Bernard Williams

Moralitatea



punct

Bernard Williams



MORALITATEA
- o introducere în etică -

Redactor: Irina Ilie
Tehnoredactor: Veaceslav Răileanu

Lucrarea apare sub egida *Centrului de educație permanentă* al Facultății de Filosofie a Universității București, cu sprijinul programului Tempus JEP - 12517-97.

701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401)212.03.48

Versiunea originală: Bernard Williams, *Morality. An Introduction to Ethics*, Canto-Edition, Cambridge University Press, 1993.
Prima ediție: 1972. Ediții ulterioare: 1973, 1976, 1978, 1980, 1982, 1987, 1990.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
WILLIAMS, BERNARD
Moralitatea: o introducere în etică / Bernard Williams. - Bucureşti: Punct, 2002
p. 114 ; 20 cm.
ISBN 973-8323-09-6

17

Bernard Williams

MORALITATEA

- o introducere în etică -

Traducere de Valentin Mureşan

punct

PREFAȚĂ LA EDIȚIA „CANTO“

Textul de față trebuia să facă parte, inițial, dintr-o lucrare mai cuprinzătoare, menită să includă o serie de studii scurte, scrise de diferiți autori și formând împreună o substanțială introducere în filosofie. Atunci când editorul Arthur Danto m-a invitat sa scriu secțiunea de filosofia moralei, mi-a dat de înțeles că, deși eram încurajați să scriem într-o manieră introductivă, nu ni se cerea să elaborăm doar un studiu expozitiv, ci mai degrabă să urmărim domeniile de interes pentru noi și problemele pe care le găseam mai atrăgătoare sau mai fructuoase. Editorii au decis, până la urmă, să nu mai scoată cartea cea mare (pe care unii dintre noi am numit-o „Bazarul de la Harper“) și au publicat separat fiecare secțiune.

Cel puțin una din respectivele cărți (*Art and Its Objects*, de Richard Wollheim) a avut într-adevăr o viață ulterioară, adăugându-și noi secțiuni în ediții succesive. Spre deosebire de aceasta, cartea de față a rămas așa cum a fost. Motivul principal e acela că am scris ulterior alte cărți și articole pe unele din aceste teme și deci nu am găsit nici un motiv pentru a încărca textul cu referiri greoaie (și, probabil, inducătoare în eroare) la aceste lucrări subsecvente. În cazul uneia dintre teme, utilitarismul, acest fapt ar fi fost cu deosebire nepotrivit, deoarece în ceea ce am scris mai târziu am încercat să țin seama de cele scrise aici și să dezvolt direcții mai degrabă diferite; capitolul din această carte rezumă problema centrală

a proiectului utilitarist (așa cum o văd eu) într-un mod mai sintetic, poate, decât am reușit s-o fac în altă parte.

Din rațiuni similare nu am încercat să dau o bibliografie la zi. Literatura recentă asupra subiectivismului, de pildă, a schimbat în mod clar întrebările și le-a extins *dincolo de limitele* abordării mele din această lucrare, dar a explica acum o atare situație, în așa fel încât să și introduc această nouă literatură, ar presupune o discuție filosofică aparte. De fapt, nu veți găsi bibliografie aici, nici măcar una depășită, cu excepția câtorva referințe, cu totul personale, pe care le-am considerat utile. Cartea este totuși legată de momentul în care a fost scrisă, cel puțin prin aceea că începe cu deplângerea situației (ce nu mai există acum) în care filosofia morală se adresează doar unor probleme meta-etice despre natura judecății morale, despre posibilitatea cunoașterii morale și așa mai departe, în detrimentul discuțiilor despre chestiuni etice de ordinul întâi. Filosofia morală discută și acum, pe bună dreptate, probleme meta-etice, dar nu mai e deloc adevărat că problemele de ordinul întâi sunt ignorate. Dimpotrivă, teme cum ar fi avortul, feminismul și subnutriția sunt astăzi teme standard în cursurile și manualele de filosofie morală. Trebuie să mărturisesc însă că unele din aceste discuții, care presupun că putem face mai rațională gândirea etică prin dezvoltarea teoriei etice, mi se par tot atât de îndepărtate de experiența reală precum au fost formele neangajate ale filosofiei morale pe care le-am deplâns mai sus. Spiritul ce domină aici e, într-un mod descurajator, același. Doar nemulțumirea mea e diferită*.

Există puncte în care cele două nemulțumiri se întâlnesc. Am criticat în unele lucrări mai recente asumpția făcută adesea,

---

* Am stăruit asupra acestei ultime nemulțumiri, cea îndreptată împotriva presupusei puteri a teoriei etice, în *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Collins and Harvard University Press, 1985), unde am discutat totodată unele particularități ale „sistemului moralității" de care vorbesc mai jos.

nu chiar de filosofia morală, ci de reflecția etică într-un sens mai general, că ar fi suficient de clar ce sunt acelea considerente și sentimente „morale“ și că ceea ce ar trebui să urmărească filosofia morală ar fi, mai degrabă, temeiul și statutul acestor considerente, luate mai mult sau mai puțin global. Eu am încercat să pun întrebarea preliminară ce folos anume ne aduce distincția „moral“/„non-moral“ și am sugerat că acele considerente pe care le numim morale au sens numai dacă sunt legate de alte temeiuri ale acțiunii utilizate de ființele umane, și anume, în genere, de dorințele, nevoile și proiectele acestora.

Aceste preocupări nu apar, probabil, într-o formă suficient de explicită în cartea de față; în particular, ea nu conține o anumită distincție terminologică pe care, mai nou, o găsesc utilă, și anume distincția între o concepție mai largă a „eticului“ și preocupările mai înguste (centrate, în principal, pe ideea de obligație) cu privire la ceea ce s-ar putea numi sistemul „moralității“. Unii vor zice că o asemenea terminologie nu e utilă, dar, dat fiind că am sugerat-o, merită poate să menționăm, în particular, că titlul și subtitlul acestei cărți nu utilizează cuvintele respective în sensul de mai sus. Ar fi, desigur, posibil să discutăm moralitatea în sensul restrictiv uzitat de mine – ca pe o introducere în etică (deși mă îndoiesc că aceasta ar fi cea mai bună introducere); dar, oricum, nu un asemenea lucru face cartea de față. Ea discută, mai degrabă, în cea mai mare parte a sa, etica și privește această discuție ca pe o introducere în problemele și limitele moralității.

Punerea moralității în relație cu alte considerații etice și cu restul vieții – în relație cu fericirea, de pildă – e, în realitate, una din temele prezente aici, deși nu e exprimată chiar în acești termeni. Dat fiind că include această temă, cartea posedă o caracteristică pe care nu am avut-o conștient în minte atunci când am scris-o și care mi-a fost relevată de un clasicist ce a utilizat lucrarea la cursurile sale: anume că preocupările din care a luat naștere ea sunt unele caracteristice mai degrabă

pentru lumea antică și pentru filosofiile acesteia decât pentru modernitate. Într-o carte recentă* am încercat să dezvolt mai detaliat și mai amplu acest interes pentru ideile etice ale lumii vechi (și nu doar pentru filosofia acesteia) și să înțeleg relevanța acestora pentru situația noastră prezentă.

La începutul cărții de față vorbesc despre problemele găsirii unui stil al filosofiei morale. Cred și acum că aceste probleme sunt reale și, totodată, că filosofia morală antrenează asemenea chestiuni într-o măsură mai mare decât multe alte arii ale filosofiei. Ceea ce însă nu aș vrea să accept acum e o anumită implicație virtuală a discuției noastre, aceea că ar putea exista o singură soluție generală la această problemă și că odată ce a fost găsită vom ști cum să scriem filosofia morală. Aceasta nu poate fi așa; problemele găsirii unei căi de abordare convingătoare, adultă și nemecanică, a acestui subiect trebuie privite cu ochi proaspăt în fiecare ocazie. Uneori literatura sau istoria vor fi invocate pentru a ne da o idee despre greutatea sau substanța conceptelor etice pe care le folosim sau care sunt folosite de alții; argumentarea analitică – specialitatea filosofului – poate juca, desigur, un rol în aprofundarea înțelegerii. Dar scopul *este* aprofundarea înțelegerii, adică a deveni conștienți, într-un mod mai pătrunzător și mai onest, de ceea ce se spune, se gândește și se simte. Filosofia ne îndeamnă (poate mai insistent acum decât atunci când am scris aceste rânduri) să ne întrebăm dacă ceea ce spunem în domeniul moralității este adevărat. Un lucru pe care l-am simțit scriind lucrarea de față și pe care îl simt și acum, încă mai acut, este că e vital să nu uităm și o altă întrebare legată de moralitate și de filosofia moralei – cât de *sincer* sună ceea ce spunem.

BERNARD WILLIAMS
Berkeley, Martie 1993.

---

* *Shame and Necessity* (California University Press, 1993).

PREFAȚĂ

A încerca să scrii despre filosofia morală e o întreprindere temerară nu doar din motivele inerente angajării în orice subiect dificil sau, de ce nu, în orice tentativă de a scrie, ci, mai degrabă, din două rațiuni speciale. Prima e aceea că, în acest domeniu, mai degrabă decât în alte arii ale filosofiei, e mai probabil să-ți dezvălui în mod direct limitele și insuficiențele propriilor intuiții. A doua constă în a te expune riscului ca, în condițiile în care ești luat în serios, să induci oamenii în eroare cu privire la chestiuni importante. În timp ce puțini autori ai domeniului au evitat prima primejdie, foarte mulți au ocolit-o pe cea de-a doua, fie punându-ne în imposibilitatea de a-i lua în serios, fie refuzând să scrie despre lucruri importante, fie ambele.

Acest neplăcut adevăr e adesea avansat ca acuză specifică la adresa filosofiei contemporane a moralei de factură „analitică" sau „lingvistică" – și anume că ea ar fi în mod special goală de conținut și plictisitoare. Într-un fel, ca acuză specifică, aceasta e nedreaptă: cea mai mare parte a filosofiei morale, în mai toate timpurile, a fost goală de conținut și plictisitoare, iar cărțile mari scrise pe acest subiect (spre deosebire de cărțile implicate, într-un fel sau altul, în problemele concrete ale moralității), pot fi efectiv numărate pe degetele de la o mână. Caracterul gol de conținut al lucrărilor din trecut exprimă totuși, adesea, caracterul gol de conținut al moralei conventio-

nale, tratarea banală a chestiunilor morale. Filosofia contemporană a moralei a găsit o cale originală de a fi plictisitoare, anume aceea de a nu discuta deloc chestiuni morale. Sau, mai degrabă, nu atât evoluția unui anume stil al filosofiei morale e cea care a tăiat complet legăturile cu chestiunile morale concrete – aceasta, dacă era posibil, avea avantajul de a fi ceva remarcabil; ci, mai degrabă, dorința de a reduce la minimum angajarea morală deschisă și de a considera argumentarea morală ca pe ceva indiscutabil exemplar a lăsat impresia că toate problemele importante au rămas undeva pe dinafară și că se dă dovadă de o mare precauție și de puțină imaginație pentru a ni se permite să le mai întrezărim câte un colț.

Există mai multe explicații ale unei asemenea situații. Una, cu totul esențială, e aceea că viziunile contemporane cu privire la tema moralității lasă neclară problema ce fel de calități ale minții sau ale caracterului ar presupune în mod specific gândirea morală constructivă (ba, mai mult decât atât, din unele abordări ale moralității nu rezultă clar nici măcar că ar putea exista un asemenea lucru ca gândirea morală constructivă); prin urmare, ele ne lasă cu atât mai nelămuriți în legătură cu problema dacă aceste calități ar aparține filosofilor, în condițiile în care filosofia este, în bună măsură, o activitate profesională și academică, pretinzând în principal, chiar dacă nu exclusiv, abilități discursive și analitice. Dacă ar exista o asemenea activitate cum e deducerea unor concluzii morale concrete din premise *a priori*, atunci ar fi de așteptat, pe bună dreptate, ca filosofii profesioniști să fie în mod special potriviți pentru o asemenea sarcină; dar această activitate nu există, iar faptul că dacă ea ar exista atunci filosofii profesioniști ar deveni cu prioritate competenți în probleme morale reprezintă el însuși un motiv temeinic pentru a crede că nici nu poate exista o asemenea activitate.

Dificultatea nu constă, desigur, așa cum pretind unii, în aceea că, dacă filosoful nu adoptă în mod clar o poziție de detașare sau nu e preocupat de metodologie, atunci el trebuie să fie neapărat un *predicator*; aceasta nu poate fi singura alternativă. E prezentă aici, mai degrabă, o problemă de stilistică, în sensul cel mai profund al cuvântului „stil", conform căruia a descoperi stilul adecvat e totuna cu a descoperi ceea ce vrei să faci în realitate. Cum se poate combina argumentarea (care rămâne, până la urmă, trăsătura distinctivă a filosofului) cu salturile de la un subiect la altul sau cu detaliile cele mai concrete, care reprezintă materia cea mai interesantă a gândirii morale ? Poate fi oare reprezentată realitatea situațiilor morale complexe prin alte mijloace decât cele ale imaginației literare ? Dacă nu, pot oare abordările mai schematice să reprezinte suficient ceea ce există în realitate ? Cât din ceea ce ne frământă cu adevărat pe fiecare este compatibil cu teoria generală ?

Dacă aș ști răspunsurile la aceste întrebări, nu ar mai trebui să le pun acum din nou.

Acest eseu va parcurge o cale mai degrabă sinuoasă, așa încât, cu toate că am încercat să semnalez principalele meandre, ar fi poate util să schițez dinainte planul său. Voi începe cu un personaj care a fost adesea privit cu interes de moraliști, mai cu seamă ca subiect derutant, căci părea să reprezinte o sfidare la adresa moralității și să impună, deci, o justificare a acesteia: e vorba de amoralist, cel ce se presupune a fi imun la considerente de tip moral. Unele dintre cele mai interesante chestiuni cu privire la el, atinse abia în treacăt de mine, constau nu atât în ceea ce i s-ar putea spune, cât în ceea ce s-ar putea spune despre el – cu alte cuvinte: ce ar putea fi, într-un sens coerent, amoralistul. De la acest personaj vom trece la aceia care nu resping moralitatea, ci adoptă anumite poziții aparte, adesea provocatoare, cu privire la natura ei: e vorba de subiectiviștii

de varii tipuri, precum și de un gen impudic de cras (deși comun) de relativiști. Încerc aici să examinez cu atenție un proiect ce stă foarte aproape de inimile unei mari părți a filosofilor moderni ai moralei, pe care l-am numit dezamorsarea (*defusing*) subiectivismului.

De aici voi trece la câteva considerații cu privire la bine și, încercând să clarific unele modalități în care un om poate fi bun *pentru* anumite lucruri și să spun încă și mai multe despre lucrurile pentru care el poate fi bun *ca* om, voi urmări să descâlcesc și să separ unele considerații pur logice de ceea ce mi se par a fi câteva probleme mai pline de substanță cu privire la ce este omul și la legătura dintre acest subiect și bine. Două probleme ies în evidență, cu deosebire, printre multele care populează această zonă: care sunt relațiile dintre creația intelectuală și standardele moralității și, respectiv, dacă, în cazul în care ar exista Dumnezeu, aceasta ar schimba situația moralității. Asemenea chestiuni ridică o seamă de importante probleme generale cu privire la motivele morale și non-morale. La rândul lor, acestea duc la unele întrebări privitoare la tâlcul sau substanța moralității și dacă aceasta se referă, în ultimă instanță, în întregime, la bunăstarea umană (*human welfare*) sau (într-un sens poate mai îngust) la fericire. În sfârșit, calea cea mai nesofisticată de a lega moralitatea de fericire – aceea a utilitarismului – este și ea atinsă, însă numai atât cât e necesar pentru a sugera ce sistem deosebit și unic e acesta, dacă e înțeles adecvat, ca și pentru a arăta cum pot fi descoperite particularitățile lui distinctive. Urmărirea până la capăt a acestor probleme este însă o sarcină pe care o amân pentru o altă ocazie*.

Unul din multele feluri în care s-ar putea spune că acest eseu nu e un manual de filosofie morală, nici măcar unul

* Vezi *A Critique of Utilitarism*, care apare în *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge University Press, 1973).

introductiv și elementar, e acela că el nu oferă nici o teorie sistematică. Nu mă simt rușinat din această cauză, căci mi se pare că subiectul analizat aici a primit efectiv mai multe sistematizări supra-generale și supra-simplificatoare (deși nu a solicitat tot atâtea) decât orice alt capitol al filosofiei. Nu vreau să spun prin aceasta că filosofia morală ar trebui abordată fără prejudecăți (ceea ce ar fi o imposibilitate) sau chiar fără prejudecăți teoretice (ceea ce s-ar putea dovedi static și steril). Vreau să spun doar că ar trebui să acordăm atenție, în primă instanță, fenomenelor morale așa cum sunt sesizate în propria experiență și imaginație și, la un nivel mai teoretic, exigențelor *altor* părți ale filosofiei – în particular, celor ale filosofiei minții (*philosophy of mind*). Nu există nici un temei pentru care filosofia morală – sau ceea ce are, în unele privințe, un sens mai larg și, în altele, un sens mai îngust decât ea, anume „teoria valorii" – ar trebui să dea naștere vreunei teorii interesante de sine stătătoare.

Un alt sens în care această lucrare nu e un manual este acela că ea lasă la o parte largi teritorii ale subiectului. Faptul e cel puțin evident. Spre a pune într-o lumină mai clară cele spuse aici, poate că ar fi util să menționez câteva teme care, într-o tratare mai cuprinzătoare a filosofiei morale, ar trebui să ocupe, după mine, o poziție centrală: ce este gândirea practică și ce înseamnă a acționa în virtutea unui temei ? (*acting for a reason*); ce înseamnă consistența în acțiune și în gândirea morală ?; legat de aceasta, în ce sens este conflictul moral un fapt fundamental al moralității ?; în ce sens e important conceptul de regulă pentru unele părți ale moralității, deși nu pentru toate ? (acest eseu nu spune nimic în legătură cu aceasta); cât de nesigură și de problematică e distincția dintre „moral" și „non-moral" – și aceasta, înainte de toate, în cea mai importantă utilizare a ei, aceea de delimitare a diferitelor feluri de perfecțiune umană (*human excellence*).

Că acest eseu a trebuit să lase deoparte o mulțime de lucruri importante, poate pe cele mai multe, a fost inevitabil; că a trebuit să urmeze o traiectorie întortocheată, nu a fost. Dacă însă a fost tot atât de inevitabil să rateze găsirea unui răspuns la întrebarea cum se scrie filosofia morală, asta nu știu.

AMORALISTUL

„De ce s-ar cuveni să fac ceva ?“ (*Why should I do anything?*) Iată două din mai multele posibilităţi de a privi o asemenea întrebare: ca expresie a disperării sau a lipsei de speranţă, când ea înseamnă ceva de genul: „Daţi-mi un temei (*a reason*) să fac ceva; totul e lipsit de sens“; şi, pe de altă parte, ca purtătoare a unui ton mai provocator, ce sfidează moralitatea, când ea înseamnă ceva de felul: „De ce ar exista ceva ce *s-ar cuveni* să fac, ce *ar trebui* să fac ?“

Chiar dacă, în spiritul primei interpretări, am putea parafraza această întrebare spunând: „Daţi-mi un temei...“, e foarte neclar în ce sens am putea da, în fapt, un temei celui care ni-l cere – în ce sens, plecând de atât de jos, am putea să-l convingem *prin argumente* să-i pese de ceva. Am putea, într-adevăr, „să-i dăm un temei“ în sensul de a găsi un lucru de care e gata să-i pese, dar aceasta nu înseamnă că l-am făcut să-i pese cu ajutorul raţionamentului; în plus, e foarte îndoielnic să găsim un asemenea lucru. El are nevoie de ajutor sau de speranţă, nu de raţionamente. E adevărat, desigur, că, dacă e viu, el va face mai degrabă *ceva* decât altceva; astfel, într-un sens absolut minimal, el are un gen anume de temei, o anume preferinţă minimală de a face unele lucruri mai degrabă decât pe altele. Dar constatarea unui atare fapt nu ne duce prea departe; căci el face acele lucruri pur mecanic, ca să se menţină în funcţiune, ele neînsemnând nimic pentru el. Pe de altă parte, dacă el găseşte

în starea sa un temei pentru sinucidere, atunci aceasta înseamnă într-adevăr a lua o decizie; ca punct terminus al luării oricărei decizii, sinuciderea vine inevitabil cu o decizie prea târziu (cum spune Camus în *Le Mythe de Sisyphe*). Dar nu va fi vorba aici de nici o victorie, a noastră sau a lui, dacă se va dovedi că, până la urmă, a existat o singură decizie pe care era pregătit s-o accepte, anume chiar aceea.

Nu văd cum ar putea fi privit ca o înfrângere a rațiunii sau a raționalității faptul că acestea nu au nici o putere asupra stării acelui om; starea sa e mai degrabă o înfrângere a omenescului. În schimb, omul care pune întrebarea în spiritul celei de-a doua interpretări a fost privit, de către mulți moraliști, ca o efectivă sfidare la adresa capacității de raționare morală (*moral reasoning*). Acest om recunoaște, până la urmă, anumite temeiuri ale acțiunii; ba mai mult, el e așa cum sunt, câteodată, cei mai mulți dintre noi. Dacă moralitatea e să fie edificată în mod rațional, atunci ar trebui să fim în stare să-i începem construcția printr-un argument împotriva acestui om; în timp ce în forma sa pură – în care l-am putea numi *amoralist* – el nu va putea fi efectiv convins, ar fi totuși un succes al moralității dacă ar găsi temeiuri care, în condițiile în care el ar fi rațional, l-ar putea convinge.

Ne-am putea întreba mai întâi care sunt motivațiile lui. El e indiferent la considerente morale, dar există și lucruri de care îi pasă, are anumite preferințe și țeluri concrete. Acestea ar putea fi, eventual, plăcerea sau puterea; sau ceva mult mai neobișnuit, cum e pasiunea de a colecționa diferite lucruri. Aceste scopuri, privite în sine, nu exclud o anumită recunoaștere a moralității. Ce ar trebui să omitem însă pentru a ni-l imagina pe omul nostru ca excluzând orice asemenea recunoaștere ? Probabil, lucruri precum preocuparea sa cu privire la interesele altor oameni, înclinația sa de a spune adevărul sau de a respecta promisiunile atunci când acest

fapt nu-i e convenabil, dispoziția sa de a respinge anumite cursuri ale acțiunii pe motivul că sunt nedrepte sau dezonorante sau egoiste. Acestea sunt câteva din subiectele esențiale ale moralității. Va trebui probabil să omitem, de asemenea, un aspect ceva mai formal al moralității, anume orice dispoziție a sa de a se replia și a reflecta că, dacă e „în regulă" pentru el să acționeze în cutare fel, atunci trebuie să fie „în regulă" și pentru alții să acționeze similar în raport cu el. Căci, dacă el e gata să susțină un asemenea *principiu*, atunci *am* avea și noi dreptul de a spune că nu e un om lipsit de moralitate, ci unul cu o moralitate specială.

Oricum, avem nevoie aici de o distincție. Într-un fel, e posibil ca un om să considere că e „în regulă" ca toți să se comporte egoist (*self-interestedly*) fără a intra prin aceasta în teritoriul specific al gândirii morale, și anume atunci când „e-n regulă" înseamnă, în linii mari „nu voi începe să moralizez în legătură cu aceasta". El se va afla în teritoriul moralei dacă „în regulă" înseamnă ceva de felul lui „permis", căci aceasta ar antrena consecințe cum ar fi: „oamenii nu trebuie să se opună urmăririi de către semenii lor a propriilor interese"- iar acesta nu e un gând pe care el, ca amoralist, îl poate avea. În mod asemănător, dacă el reproșează altor oameni (așa cum o va face, fără îndoială) că îl tratează la fel cum îi tratează și el pe ei, acest fapt va fi perfect consistent dacă reproșul înseamnă că lui nu-i place acest lucru și îl combate. Ceea ce nu poate el să facă în mod consistent e *să se simtă indignat* (*to resent*) de acest lucru sau să-l dezaprobe, deoarece acestea sunt atitudini ce țin de sistemul moral. S-ar putea să fie dificil să descoperi dacă el a dat o asemenea coloratură argumentului moral în cauză sau nu, dat fiind că va fi descoperit, fără îndoială, că expresiile nesincere ale indignării și afrontului moral pot descuraja acțiunile ostile ale celor mai ușor influențabili din jur.

Aceasta ilustrează, după cum o fac și multe din acțiunile sale, că acest om parazitează pe sistemul moral și că atât el, cât și satisfacțiile sale nu pot exista ca atare dacă nu ar exista alții (altele) care să opereze diferit. Căci nu poate exista, în general, societate fără reguli morale, iar el are nevoie de societate; de asemenea, el va folosi în propriul său avantaj mai ales instituțiile morale, cum ar fi aceea a promisiunii, ca și dispozițiile morale ale oamenilor din jur. El nu poate nega, în fapt, poziția sa parazită; dar e foarte rebarbativ la sugestii vizând relevanța ei. Căci, dacă am încerca să zicem: „Cum te-ai simți dacă toți s-ar comporta așa ?“, el ar răspunde: „Ei, presupun că nu prea bine – deși, în fapt, aș putea-o duce mai bine decât alții în haosul ce s-ar isca. Dar fapt e că cei mai mulți dintre ei n-au de gând să se comporte astfel și, dacă ar încerca vreodată s-o facă, eu voi fi mort pe-atunci“. Apelul la consecințele unei universalizări *imaginate* e un argument esențialmente moral, dar amoralistul nu e impresionat de acesta, fără a deveni, dintr-un asemenea motiv, inconsistent.

Pentru a se menține pe o atare poziție, el trebuie să evite, în limitele asigurării aceleiași consistențe, mai multe lucruri. Cum am mai spus deja, unul ar fi tendința de a afirma că majoritatea, mai mult sau mai puțin morală, nu are *nici un drept* să-l displacă, să-l respingă sau să-l trateze ca pe un dușman atunci când e înclinată s-o facă (puterea sa, farmecul său ori necinstea sa ar putea fi de așa natură încât respectiva majoritate să nici nu o facă). Nici un gând despre vreo justificare a sa, cel puțin una de acest fel, nu îi e propriu. În plus, el va trebui să se opună, dacă e să rămână consistent, unei tendințe încă mai insidioase, aceea de a gândi despre sine ca despre un caracter întru totul extraordinar – de pildă, că e extraordinar de curajos în comparație cu mulțimea fricoasă. Căci, nutrind asemenea gânduri, el va fi amenințat constant de pericolul

de a ieși în afara lumii propriilor sale dorințe și gusturi, într-un teritoriu în care se consideră ca excelentă posedarea anumitor dispoziții de către anumite persoane sau ca bună regăsirea lor în societate etc.; și în timp ce asemenea gânduri nu e obligatoriu să conducă direct la considerente de ordin moral, e clar că ele oferă totuși un reazem substanțial acestora din urmă, căci atrag imediat întrebări de genul: „ce e atât de bun în acele dispoziții ?" și va fi dificil pentru el să încerce să răspundă la asemenea întrebări fără a gândi în termenii intereselor și nevoilor *generale* ale semenilor săi, fapt ce-l va duce încă o dată înapoi în lumea gândirii morale din care s-a autoexclus.

Tentația de a se considera curajos e deosebit de periculoasă pentru el, căci reprezintă ceva extrem de apropiat unei noțiuni morale și atrage după sine un întreg lanț de reflecții specific morale. Aplicarea acestei noțiuni de către omul nostru se bazează totodată pe o presupoziție falsă: anume că oamenii morali vor deveni cu atât mai amorali cu cât vor putea ieși mai ușor basma curată sau nepedepsiți din diferite împrejurări sau cu cât vor fi mai puțin înfricoșați sau cu cât vor fi mai puțin condiționați pasiv de societate – în general, cu cât vor suferi mai puține inhibiții. Tocmai ideea că ei sunt înfricoșați îi dă amoralistului ideea propriului său curaj. Dar aceste presupoziții sunt absurde. Dacă el, ca individ, crede că ai putea fi sigur că ieși basma curată, că poți încălca orice regulă morală (e ideea din subtextul modelului inelului lui Gyges, care te face invizibil, din dialogul platonician *Republica*), apoi acest lucru e pur și simplu fals pentru cazul mai multor agenți și există motive să fie așa: regulile și conceptele morale fundamentale sunt puternic internalizate prin educație, la un nivel de la care nu se evaporă pur și simplu odată cu plecarea polițistului sau a apropiaților care, de obicei, te cenzurează. Acest fapt e parte a ceea ce înseamnă a fi o regulă morală, și nu *doar* o exigență legală sau o chestiune

de convenție socială. Efectele educației morale pot fi realmente de așa natură încât să-i facă pe oameni *să vrea* să acționeze non-egoist și adesea reușesc să frâneze, din motive interioare, un comportament dezgustător.

Dar, va spune el, aceasta e numai o chestiune de condiționare socială; îndepărteaz-o și nu vei mai găsi nici urmă de motivație morală. – Putem elimina retorica termenului „condiționare"; dacă ar exista o teorie adevărată care să explice întreaga educație morală și pe cea asemănătoare ei în termenii unei teorii behavioriste a învățării (ceea ce nu e cazul), ea ar trebui să explice diferențele foarte clare dintre educația reușită și inteligentă, care produce discernământul, și, respectiv, producerea reflexelor condiționate. În lipsa acesteia, vom spune că întreaga motivație morală este produsul influențelor sociale, al învățării, culturii etc. Aceasta e neîndoielnic adevărat. Dar, în principiu, tot ceea ce ține de om este un asemenea produs, inclusiv limbajul, metodele de gândire, gusturile, și chiar emoțiile, inclusiv cea mai mare parte a dispozițiilor pe care amoralistul pune mare preț. – Dar, ar putea replica el, să presupunem că am admite că tot ceea ce este fenomen complex, până și dorințele mele, e influențat de cultură și de mediu și că, în multe cazuri, e chiar produsul acestora; totuși există impulsuri *fundamentale* (*basic*) de tip egoist care se află la rădăcina tuturor acestor fenomene; or, tocmai aceste impulsuri constituie ceea ce sunt oamenii *în realitate*.

Dacă „fundamental" înseamnă, aici, „primar din punct de vedere genetic", s-ar putea ca el să aibă dreptate: aceasta e o chestiune ce ține de teoria psihologică. Dar, chiar dacă acest lucru e adevărat, în acest sens, ceea ce spune el e cu atât mai irelevant (irelevant pentru nevoile argumentării sale, nu pentru problema cum să ne creștem copiii); dacă există un asemenea lucru ca acela descris de expresia „ceea ce sunt oamenii *în realitate*", atunci acesta nu e identic cu ceea ce

sunt copiii foarte mici, căci copiii foarte mici nu posedă limbaj, nici multe alte trăsături pe care oamenii maturi le au realmente. Dacă testul privitor la ceea ce sunt *în realitate* oamenii e făcut altfel, și anume urmărind cum se comportă ei în condiții de mare stres, de izolare sau de foamete (test pe care l-a acreditat Hobbes în tabloul stării naturale), nu putem decât să întrebăm din nou: de ce ar fi acesta testul ? Dincolo de neclaritatea rezultatului său, de ce ar fi adecvat acest test ? Condițiile de mare stres și de izolare nu sunt condiții firești pentru observarea comportamentului tipic al nici unui animal, nici pentru evidențierea altor însușiri ale ființelor umane. Dacă cineva îți va spune că poți să vezi ce e omul *în realitate* numai după ce și-a petrecut trei săptămâni într-o barcă de salvare, nu e deloc clar de ce ar fi aceasta o maximă ce privește motivațiile lui mai degrabă decât condiția sa fizică.

Dacă există ceva de genul a ceea ce e omul *în realitate* (*really*), s-ar prea putea ca acest ceva (cel puțin în aceste privințe) să nu fie atât de diferit de ceea ce este el *în fapt* (*actually*); anume o creatură în a cărei viață considerentele morale joacă un rol formativ important, deși adesea nesigur.

Prin urmare, amoralistul va fi probabil sfătuit să evite cele mai multe forme de comparație autolaudativă a sa cu restul societății. Restul societății poate, desigur, să aibă o oarecare înclinație de a-l admira, după cum pot s-o aibă toți aceia care se află la o suficient de mare distanță de el pentru a nu le fi periclitate interesele și sentimentele. Totuși, el n-ar trebui să se simtă prea încurajat de acest fapt, căci acolo e vorba, probabil, de satisfacerea unor ambiții (*wish-fulfilment*) (ceea ce nu înseamnă că, dacă ar putea, ei ar deveni asemenea lui, deoarece o ambiție (*wish*) e altceva decât o dorință (*desire*) frustrată). Nu-l vor admira nici măcar atât cât se admiră el, dacă nu este o ființă recognoscibil umană. Și aceasta ridică întrebarea dacă i-am lăsat suficiente atribute pentru a putea fi recunoscut ca atare.

Îi pasă oare lui de cineva ? Există cineva ale cărui suferințe și dureri să-l afecteze ? Dacă răspundem „nu“, lucrurile vor părea ca și cum am fi produs un psihopat. Dacă e psihopat, atunci ideea de a-l convinge moral prin argumente e cu siguranță idioată; dar faptul că e idioată nu are ca efect subminarea bazelor moralității sau raționalității. Activitatea de întemeiere a moralității trebuie, desigur, să-și derive semnificația din existența unei alternative – din existența a ceva în raport cu care ea poate fi justificată. Amoralistul e considerat important deoarece vine să ofere o alternativă; în cele din urmă, viața sa pare să aibă un anume farmec. Psihopatul este, într-un fel, important pentru gândirea morală; importanța sa constă în aceea că el ne intrigă, iar noi suntem nevoiți, în consecință, să căutăm să înțelegem mai profund cum și de ce ne intrigă el. Importanța sa nu rezidă în atracția pe care ar exercita-o ca purtător al unui mod de viață alternativ.

Amoralistul pe care, în mare, l-am portretizat mai sus s-ar putea să pară chiar mai atrăgător decât atât; ni-l putem reprezenta ca având unele sentimente și ca păsându-i, ocazional, de ceea ce i se întâmplă altuia. Să ne aducem aminte de personajul tipic al unor filme cu gangsteri, o figură neîndurătoare, dar adesea plină de farmec, căruia-i pasă de soarta mamei sale, de copil, chiar de amantă. El e totuși un personaj indiscutabil amoral, în sensul că nici un considerent de natură generală nu are importanță pentru el, fiind extrem de frust în materie de cinste și de alte asemenea lucruri. Deși mai acționează din când în când și pentru alții, totul depinde de capriciile sale afective. Sigur că la un asemenea om nu prind argumentele filosofiei morale; printre altele, el va dori întotdeauna să acționeze mai degrabă decât să asculte vocea argumentelor. Dar nu acesta este miezul problemei (deși aceasta e o chestiune importantă, mai importantă decât lasă să se vadă unele discuții cu privire la argumentarea morală).

Miezul problemei e mai degrabă acela că el ne oferă un model în termenii căruia putem întrevedea de ce are nevoie moralitatea pentru a fi edificată cu succes, deși e, practic, improbabil să putem începe acest lucru printr-un dialog cu el.

Cred însă că el ne oferă suficient de multe elemente în acest sens. El are în minte ideea de a face ceva *pentru* cineva deoarece acea persoană are nevoie de acel ceva. De fapt, el operează cu o asemenea idee numai atunci când e dispus să o facă; dar această idee nu e ceva definitoriu pentru el. Chiar dacă el ajută acei oameni pentru că vrea să facă asta sau pentru că îi place de ei și nimic altceva (ceea ce nu înseamnă că, în raport cu aceste acțiuni particulare, el nu ar putea să-și perfecționeze aceste excelente temeiuri), ceea ce vrea el e *să-i ajute în privința a ceea ce au nevoie*, iar gândul ce-l stăpânește atunci când ii place de cineva și acționează în acest fel e: „ei au nevoie de ajutor“, și nu „îmi place de ei și au nevoie de ajutor“. Acesta e un aspect crucial: omul nostru e capabil să gândească în termenii intereselor altora, iar eșecul său de a fi un agent moral rezidă (parțial) în faptul că e dispus să facă asemenea lucruri numai cu intermitențe și intr-un mod foarte capricios. Dar nu există o prăpastie de netrecut între această stare și dispozițiile de bază ale moralității. Există oameni care au nevoie de ajutor, dar care nu sunt, pentru moment, dintre aceia pe care el ar vrea să-i ajute sau i-ar simpatiza; și există alți oameni care simpatizează și vor să ajute alte persoane aflate la ananghie. A-l face pe amoralistul nostru sensibil la situația acestora din urmă pare a fi mai degrabă o extindere a imaginației și a capacității sale de înțelegere decât un salt discontinuu pe un plan complet diferit, „planul moral“. Iar dacă îl putem face să fie sensibil la situația lor, în sensul de a reflecta la ea și de a și-o reprezenta în imaginație, s-ar putea ca, treptat, el să înceapă să manifeste considerație față de ea: i-am extinde,

cu alte cuvinte, simpatiile. Iar dacă putem să-l facem să-și extindă simpatiile asupra unor persoane străine aflate la ananghie, atunci putem face același lucru și pentru persoanele străine ale căror interese au fost încălcate și, în acest fel, îl putem determina să-și facă măcar o reprezentare rudimentară cu privire la noțiunea de nepărtinire (*fairness*). Și, mai departe, dacă putem să-l facem să parcurgă tot acest drum, atunci, cu toate că sprijinirea sa pe considerente de tip moral e foarte superficială, ea există totuși; în orice caz, personajul nostru nu mai este acum amoralistul cu care am început.

Acest model nu e menit să schițeze planul unei edificări a întregii moralități plecând de la posibilitatea simpatiei și a extinderii sale; un asemenea lucru ar fi imposibil. (Chiar și Hume, care, probabil, s-a apropiat cel mai mult de acest țel, nu și l-a propus efectiv ca țel. Sistemul său, printre multe alte lucruri interesante și valabile, propune și o distincție între virtuțile „naturale" și cele „artificiale", distincție relevantă pentru discuția noastră.) Modelul e menit a sugera doar un singur lucru: că, dacă atribuim unui om chiar și un minimum de preocupare pentru soarta altora, atunci nu trebuie să-i atribuim un tip complet nou de gândire sau experiență pentru a-l include în lumea moralității; trebuie să-i atribuim, pentru aceasta, numai ceea ce e, în mod evident, o extindere a ceea ce posedă deja. El nu se află prea departe în acest teritoriu, care e unul vast; așa cum am văzut atunci când am creionat figura amoralistului, trebuie să parcurgi un drum lung pentru a ieși din el. Dar omul care și-a extins simpatiile, care posedă capacitatea de a reflecta la nevoile unor semeni aflați departe de nemijlocita lui prezență, e ușor de recunoscut ca aflându-se în interiorul acestui teritoriu.

Nu rezultă din toate acestea că a avea o preocupare simpatetică pentru alții e o condiție necesară a plasării în lumea moralității, că drumul schițat aici e *singurul* drum „întru

moralitate“. Nu rezultă așa ceva din cele spuse anterior; dar așa ceva e, totuși, adevărat.

Unele considerații avansate aici cu privire la motivațiile morale și non-morale vor fi abordate mai târziu. Mă voi opri acum la un personaj care pare de asemenea așezat cu capul în jos din perspectiva moralității, dar altfel decât amoralistul. Acest om e mulțumit că are o morală, dar susține că alți oameni au morale diferite și insistă pe ideea că nu există nici o cale de a alege între ele. E vorba de subiectivist.

SUBIECTIVISMUL: REFLECȚII INIȚIALE

Să luăm în considerare trei enunțuri, fiecare exprimând, în felul său specific, punctul de vedere că opiniile morale sau judecățile morale sau viziunile morale sunt „doar subiective".

(a) *Judecățile morale ale unui om doar enunță (sau exprimă) propriile sale atitudini.*

(b) *Judecățile morale nu pot fi demonstrate, dovedite sau atestate ca adevărate, așa cum pot fi enunțurile științifice; ele sunt o chestiune de opinie personală.*

(c) *Nu există fapte morale; există doar tipul de fapte ce pot fi descoperite de știință ori de observația comună și valorile pe care oamenii le plasează în aceste fapte.*

Cele trei enunțuri sunt foarte asemănătoare, iar în dezbaterile cu privire la subiectivism și obiectivism găsim adesea versiuni, în principiu interschimbabile, ale acestora. Ele sunt, într-adevăr, strâns legate între ele. Totuși, ele sunt diferite, într-un mod semnificativ. Primul, (a), exprîmă ceea ce s-ar putea numi, într-un sens larg, un punct de vedere *logic* sau lingvistic: el intenționează să ne spună ceva despre ce sunt sau fac remarcile cu caracter moral. Al doilea, (b), introduce o mulțime de noțiuni ce lipsesc din primul, noțiuni legate de conceptul de *cunoaștere*, și poate fi considerat ca un punct de vedere *epistemologic* cu privire la judecățile morale. Al treilea enunț, (c), este cel mai vag și mai greu de abordat dintre ele, prezentând la prima vedere pericolul de a reveni, parțial sau

complet, la unul din primele două – ceea ce mulți filosofi susțin că și trebuie să se întâmple. El pare să indice, cu toată imprecizia sa, un rezultat care a atras atenția multor filosofi ce și-au bătut capul cu obiectivitatea morală: anume că nu există vreo ordine morală „acolo", în afară. Acolo, în afară, în lume, există numai genurile de lucruri și de fapte cu care are de-a face știința și chiar interogația cotidiană, față de care știința nu e decât o rafinare. *Alles anderes ist Menschenwerk.* S-ar putea spune că enunțul (c) exprimă un punct de vedere *metafizic* – într-un sens nepretențios al termenului.

Punctul de vedere metafizic pune în evidență cu cea mai mare pregnanță ceva ce există latent în toate trei enunțurile: o distincție între fapt și valoare. Distincția dintre fapt și valoare a reprezentat o preocupare centrală a unei mari părți a filosofiei moderne a moralei. Un aspect important al acestei preocupări a fost acela de a accentua distincția respingând presupusele consecințe neliniștitoare ale acesteia, și anume prin încercarea de a arăta fie că ele nu sunt consecințe, fie că nu sunt neliniștitoare. Acest proiect de dezamorsare a subiectivismului (cum ar putea fi el numit) poate fi exprimat în termenii celor trei enunțuri subiectiviste cam așa: în măsura în care ele se justifică, cele trei enunțuri revin la același lucru; iar lucrul la care revin este neîngrijorător și, totodată, esențial pentru natura moralității (elementul care e esențial pentru natura moralității pare a fi considerat uneori, în mod ciudat, ca implicând prin sine însuși ideea că e totodată neîngrijorător).

Vom urmări acest proiect pentru un timp, deși cu unele întreruperi. El începe așa: înainte de toate, enunțul (a) e fie fals, fie inofensiv. E fals dacă susține că judecățile morale *enunță* (*state*) care sunt atitudinile celor ce le rostesc. Căci, dacă ar fi așa, ele ar fi pur și simplu remarci autobiografice, înlocuibile, fără pierderi, cu enunțuri având explicit forma: „Atitudinea mea față de acest lucru..." sau „Sentimentul meu

e că...". Dar dacă așa ar sta lucrurile, nu ar mai exista dezacorduri morale interpersonale: două persoane ce exprimă ceea ce în mod normal considerăm a fi concepții conflictuale, nu exprimă, în realitate, concepții conflictuale, ci sunt mai degrabă ca două persoane într-o barcă, una spunând că se simte rău, cealaltă că nu se simte rău. Dar e un fapt evident că există dezacorduri morale autentice, iar concepțiile morale pot intra în conflict. Judecățile morale trebuie (cel puțin în această măsură) să însemne ceea ce considerăm noi în mod curent că înseamnă; și ceea ce considerăm noi în mod curent că înseamnă, felul în care noi le utilizăm, este de așa natură încât ele nu fac pur și simplu aserțiuni autobiografice, ci un gen de aserțiune care este respinsă de cineva care rostește o judecată morală contrară. Prin urmare, ele nu descriu pur și simplu propria atitudine a vorbitorului.

Acest argument nu elimină posibilitatea ca aserțiunile morale, cu toate că nu descriu direct, să aibă totuși funcția de a *exprima* atitudinea celui ce le rostește. Această susținere e, în sine, incontestabilă și inofensivă; căci ea revine la a nu spune nimic altceva decât că un om care face o judecată morală poate fi considerat (dacă acea judecată e sinceră) a exprima atitudinea sa cu privire la o anumită chestiune morală, iar aceasta nu antrenează în nici un fel vreo concepție specific subiectivistă cu privire la judecățile morale: se poate spune că un om care face în mod sincer o judecată factuală exprimă convingerea sa privitoare la o chestiune factuală, dar aceasta nu înseamnă că el susține o concepție subiectivistă cu privire la judecățile factuale. Interpretarea subiectivistă ia naștere numai atunci când se spune că cel ce face o judecată morală exprimă atitudinea sa și că *aceasta e tot ceea ce se poate spune în legătură cu respectiva judecată*. În particular, forța subiectivistă a lui (a) constă în sugestia că nu se ridică nici o problemă cu privire la caracterul corect sau incorect al atitudinilor exprimate

de judecățile morale, în timp ce caracterul adevărat sau fals al opiniilor exprimate de judecățile factuale ridică o problemă.

Și pentru că teza a redobândit acum o formă specific subiectivistă, se va spune că ea este falsă. Căci – apelând încă o dată la modalitățile curente în care judecățile morale sunt efectiv produse și înțelese – nu e adevărat că nu există nici un dubiu cu privire la caracterul corect sau incorect al atitudinilor morale. Una din caracteristicile distinctive ale acestora, ce le deosebește de simplele expresii ale gustului sau ale preferinței în materie de mâncare, de pildă, este că noi luăm în serios ideea că un om poate greși în concepțiile sale morale; într-adevăr, însăși ideea de *concepție* morală (*moral view*) introduce o nuanță distinctivă aici, înclinând balanța către opinie (*belief*) mai degrabă decât către simplul gust sau preferință. E, cu siguranță, o notă distinctivă a moralității faptul că maxima *de gustibus non disputandum* nu i se aplică.

S-ar putea răspunde la toate acestea că faptul că atitudinile morale pot fi numite „corecte" sau „incorecte", ca și faptul că acest caracter al lor e privit cu seriozitate, nu ne ajută într-un mod esențial să transcendem subiectivismul. Aceste fapte arată nu că atitudinile morale sunt mai mult decât (simple) atitudini, ci că ele sunt atitudini în legătură cu care pot apărea încurcături: că e important pentru noi să asigurăm similaritatea atitudinilor în interiorul societății. Utilizarea limbajului lui „corect" și „incorent" poate fi privită ca parte a aparatului ce asigură acest acord reciproc, delimitând pe cei ce sunt în dezacord, și așa mai departe; rămâne că tot ceea ce avem sunt atitudinile oamenilor față de diferite tipuri de conduite, personalități, instituții sociale etc.

Totuși, această abordare pare, la rându-i, inadecvată faptelor: ea pare să subestimeze, în cel mai bun caz, complexitatea logică a situației. În mod special, ea nu reușește să dea seama de fapte neîndoielnice cum e aceea că un om poate

fi într-o stare de îndoială morală pe care o poate rezolva, deci că el poate să-și schimbe, într-un mod nearbitrar, părerea cu privire la o chestiune morală; și aceasta nu numai în privința unui caz individual, ci într-o problemă generală și având anumite temeiuri. Astfel, un om convins inițial că o atitudine permisivă în raport cu avortul este rea poate să-și schimbe părerea, și aceasta nu doar din cauza faptului că (să zicem) s-a simțit străin într-un grup care susținea respectiva atitudine permisivă. Fără îndoială, mulți autori din domeniul filosofiei morale supraestimează măsura în care oamenii sunt conduși de considerente raționale spre modificarea concepțiilor lor morale; acești autori ignoră măsura în care atitudinile sunt în mod clar modificate de factori cum sunt dorința de a se conforma unui anume grup sau de a nu se conforma altuia – grupurile însele nefiind alese în lumina unor rațiuni morale, ci, mai degrabă, fiind stabilite de situația și nevoile individului. Dar aceasta e, într-un anume sens, irelevant. Căci, chiar dacă atitudinile morale sunt rareori *determinate* de temeiuri, iar temeiurile aduse în sprijinul lor sunt rareori de tip rațional, modelul nostru al atitudinilor și judecăților morale trebuie să fie cel puțin atât de complex încât să facă loc temeiurilor raționale. Numai dacă poziția spre care e condus un om de către aceste forțe satisface condiția de a fi una pentru care temeiurile au relevanță, o vom putea înțelege ca poziție morală.

Totuși, chiar dacă atitudinile morale sunt de așa natură încât să admită a fi apărate și criticate pe bază de temeiuri și să admită, de asemenea, utilizarea unor temeiuri în procesul de obținere a concluziilor, s-ar putea spune că aceste activități sunt posibile numai în cadrul unor asumpții date. Dacă oamenii pot argumenta, în disputele reciproce, în legătură cu latura morală a unui individ sau cu o chestiune de principiu, aceasta se întâmplă numai deoarece există în fundal anumite atitudini morale care nu sunt disputate și în lumina cărora

se desfășoară argumentarea. Într-un sens mai tare, am putea reformula această idee spunând că argumentele funcționează numai cu privire la *aplicarea* concepțiilor morale acceptate. Prin urmare, acolo unde nu există un fond de acord moral, nu poate exista argumentare morală. Atitudinea subiectivistă ar putea reapărea în acest punct, susținând, de data aceasta, că tot ce s-a arătat prin considerațiile cu privire la schimbul reciproc de temeiuri este numai că moralitatea unui om sau a unei societăți este, într-o anumită măsură, generală și sistematică și că atitudinile generale pot fi aplicate la cazuri mai puțin generale. Când am ieșit însă în afara cadrului atitudinilor generale, asupra cărora există un acord, nu găsim nici un argument și nu vom mai avea nici o modalitate de a dovedi că o poziție e corectă sau incorectă moral.

Această concluzie ne lasă foarte aproape de a doua formulare, (b), a subiectivismului; am fost conduși aici, pare-se, prin modificări aplicate primei formulări. S-ar putea dori, totuși, modificarea unui element care a apărut în mod firesc în formularea lui (b) și, odată cu aceasta, modificarea unei implicații a termenului „subiectivism". Căci, atunci când ne oprim la problema dezacordurilor ultime, e normal să luăm societatea, mai degrabă decât individul, ca unitate purtătoare a unui set de atitudini morale – și aceasta nu pentru a hipostazia societățile, ci pentru a atrage atenția asupra chestiunii că există limite ale gradului dezacordului ultim ce poate exista în interiorul unei societăți (căci fără un anume grad de omogenitate morală nu ar mai fi vorba de o societate); dar nu există limite, cel puțin de acest gen, ale dezacordului dintre societăți.

INTERLUDIU: RELATIVISMUL

Să luăm o mică pauză în acest punct al discuției despre subiectivism și să aruncăm o privire la o concepție sau o combinație de concepții cu totul specială, ce a fost edificată pe terenul dezacordurilor morale dintre societăți. E vorba de *relativism*, erezia antropologilor, probabil concepția cea mai absurdă ce a fost avansată chiar și în domeniul filosofiei morale. În forma sa vulgară și necizelată (pe care o voi lua în discuție aici, deoarece e forma cea mai specifică și, totodată, cea mai influentă), el constă din trei propoziții: că termenul „corect" (*right*) înseamnă (sau poate fi înțeles coerent numai dacă semnifică) „corect pentru o anumită societate"; că acest „corect pentru o anumită societate" trebuie înțeles într-un sens funcționalist; și că (prin urmare) e greșit ca oamenii dintr-o anumită societate să condamne, să se opună etc. valorilor unei alte societăți. O concepție ce are o lungă istorie, ea fiind populară printre unii colonialiști liberali, mai ales printre administratorii britanici aflați în locuri (cum era Africa de vest) în care omul alb nu ocupa nici un teritoriu. În această ipostază istorică, se prea poate ca relativismul să fi avut, ca și alte doctrine confuze, o influență benefică, deși naționalismul african ar putea foarte bine să deplângă implicațiile sale tribaliste și conservatoare.

Oricare ar fi consecințele ei, această concepție este evident inconsistentă, căci ea face o afirmație, în a treia propoziție – despre ce e corect sau incorect atunci când te referi la alte

societăți – care utilizează un sens *nerelativ* al lui „corect", sens interzis de prima propoziție. De exemplu, afirmația că sacrificiile umane au fost „corecte din punctul de vedere al populației" Ashanti ajunge să fie interpretată ca spunând că sacrificiile umane erau moralmente corecte pentru Ashanti, iar aceasta, la rându-i, ca însemnând că sacrificiile umane printre Ashanti erau corecte, *i.e.* că nu e de datoria noastră să ne opunem lor. Dar această ultimă afirmație nu e, cu certitudine, genul de susținere permis de teorie. Ceea ce poate permite teoria e, în cel mai bun caz, afirmația că este corect pentru (*i.e.* funcțional valoros pentru) societatea noastră să nu se opună societății Ashanti; dar, mai întâi, aceasta nu e, cu siguranță, tot ceea ce s-a vrut a se spune aici și, apoi, adevărul unei asemenea afirmații e foarte dubios.

Dincolo de nefericita combinare logică a unei moralități non-relative a toleranței sau a non-interferenței cu o concepție relativistă despre moralitate, teoria suferă, în aspectele sale funcționaliste, de slăbiciunile notorii ale funcționalismului în genere, mai cu seamă de dificultăți legate de problema identificării „unei societăți". Dacă „societatea" e privită ca o unitate culturală, identificată parțial prin valorile sale, atunci multe din propozițiile funcționaliste vor înceta să fie propoziții empirice și vor deveni simple tautologii: e anost să spui că e o condiție necesară a supraviețuirii unui grup-cu-anumite-valori ca acel grup să-și păstreze acele valori. La cealaltă extremă, supraviețuirea unei societăți poate fi înțeleasă ca supraviețuire a anumitor persoane și ca asigurare a procreării, caz în care multe propoziții funcționaliste despre necesitatea supraviețuirii culturale vor fi false. Atunci când în Marea Britanie anumiți naționaliști velși vorbesc despre supraviețuirea limbii velșe, ei urmăresc să transmită impresia că aceasta e o condiție a supraviețuirii poporului velș, ca și cum uitarea acestei limbi ar fi literalmente letală.

Între aceste două extreme se află un teritoriu într-adevăr interesant, un domeniu al științei sociale bogate în informație, unde poți regăsi afirmații cum e aceea că o practică dată sau o convingere sunt intrinsec conectate cu mult mai mult din țesătura unei societăți decât pare la prima vedere, că ele nu sunt excrescențe și că, prin urmare, descurajarea sau modificarea lor pot duce la o schimbare socială mult mai vastă decât ne-am fi putut aștepta; sau, mai mult, că o anumită mulțime de valori sau instituții pot fi de așa natură încât, dacă sunt desființate sau serios afectate, oamenii din acea societate, cu toate că vor putea supraviețui fizic, o vor face numai într-o formă dezrădăcinată și disperată. Asemenea propoziții, dacă vor fi dovedite ca adevărate, vor avea desigur o importanță majoră în a ne ajuta să decidem ce avem de făcut; dar ele nu-și pot asuma sarcina de a decide ce avem de făcut.

În acest caz, ca și în toate problemele ce vizează conflictele de valori între societăți, avem nevoie de (și rareori obținem) un tablou moderat-realist asupra a ce decizii s-ar putea lua și de către cine, al situațiilor pentru care considerațiile făcute ar putea fi practic relevante. Din multiplele paradigme care ne vin în minte, una e aceea a conflictului, de pildă confruntarea altor societăți cu Germania nazistă. O alta e aceea a controlului, situație în care (pentru a evita complicațiile subsecvente ale celui mai evident exemplu, colonialismul) vom putea lua în dezbatere un caz cum e acela al relațiilor guvernului central din Ghana cu elementele reziduale ale societății tradiționale Ashanti. În nici unul din cazuri propozițiile funcționaliste ca atare nu vor oferi vreun răspuns. Cu atât mai puțin o vor face în cazul problemei majore dacă un grup dat ar putea fi privit în mod realist sau convenabil ca „o societate", într-un sens relevant al cuvântului, sau dacă valorile sale și viitorul său ar trebui legate în întregime de

cele ale unui grup mai larg – ca în cazul negrilor din Statele Unite.

Confuzia centrală ce stăpânește relativismul constă în încercarea sa de a scoate ca prin farmec din faptul că societățile au atitudini și valori diferite un principiu non-relativ *a priori*, care să determine atitudinea unei societăți față de alta; acest lucru e imposibil. Dacă vrem să susținem că există dezacorduri morale fundamentale între societăți, atunci trebuie să includem printre lucrurile în legătură cu care există dezacorduri și atitudinile cu privire la alte viziuni morale. E adevărat, totuși, că există și anumite trăsături proprii moralității care tind să facă dificilă înțelegerea acesteia ca aplicabilă unui singur grup. Elementul de universalizare, care e prezent în orice moralitate, dar care se aplică în cazul moralității tribale probabil numai membrilor tribului, ajunge treptat să domnească asupra persoanelor ca atare. Mai puțin formal spus, e esențial pentru moralitate și pentru rolul pe care ea îl joacă în orice societate (așa cum remarcam anterior) ca anumite genuri de reacții și motivații să fie puternic internalizate, iar acestea nu se pot evapora pur și simplu din cauza confruntării cu ființe umane aparținând unei alte societăți. Tot așa cum *de gustibus non disputandum* nu e o maximă ce se aplică moralității, nici „când ești în Roma, fă ca romanii" nu e o atare maximă; ea e, în cel mai bun caz, un principiu de etichetă.

Să zicem că nu e cazul să facem ceea ce fac romanii, ci doar să acceptăm ceea ce fac ei. În acest caz, e o platitudine să observăm că, desigur, cineva care câștigă o mai bogată experiență cu privire la lume poate ajunge pe bună dreptate să privească o anumită reacție morală a sa față de o conduită nefamiliară ca mărginită și să încerce să și-o modifice sau să o abandoneze. Se pot face mai multe distincții importante aici între tipurile de gândire adecvate unui asemenea proces, în diferite cazuri: uneori, persoana în cauză poate înceta

să mai privească o anumită chestiune ca fiind o problemă morală; alteori, poate ajunge să realizeze că ceea ce în străinătate părea să fie identic cu ceva deplorabil de acasă este, în realitate, un lucru foarte diferit sub aspecte moralmente relevante. (Probabil – deși e greu de crezut – au existat unii misionari care au privit oamenii dintr-o societate poligamă în lumina bigamiștilor prolifici de acasă.) Dar a insista că aceste reacții adaptative sunt singurele corecte, că, atunci când ne confruntăm cu practici pe care le găsim inumane și le simțim ca atare, ar exista o exigență *a priori* de a le accepta ar însemna să adoptăm un anumit punct de vedere moral, și încă unul psihologicește și moralicește implauzibil. În fascinanta carte a lui Bernal de Diaz, care a mers cu Cortez în Mexic, există o descriere a ceea ce au simțit conchistadorii când au intrat în templele de sacrificiu. Această grămadă de mercenari, oameni fără pretenții morale, a fost efectiv oripilată de practicile aztecilor. Ar fi, desigur, absurd să privim această reacție ca pe o dovadă de mărginire sau de ipocrizie. Ea indica mai degrabă ceva ce conduita lor nu trăda întotdeauna, anume că ei priveau pe indieni ca pe niște oameni mai degrabă decât ca pe niște animale.

E firesc să insistăm pe un asemenea tip de caz și, în general, pe cazurile de confruntare reală. „Orice societate are propriile ei standarde“ – iată ceva ce poate fi, chiar dacă numai confuz, o maximă utilă uneori studierii societății; ca maximă a cercetării sociale, ea e, de asemenea, inofensivă. Dar, până la urmă, ce ar trebui să facem dacă am fi confruntați cu un sacrificiu uman ? – iată o problemă care nu e actuală pentru cei mai mulți dintre noi, dar a fost actuală pentru Cortez. „Asta nu era treaba lor“ – s-ar putea spune; „oricum, nu aveau nici un drept să se afle acolo“. Probabil că așa e – deși și aceasta este, inevitabil, o judecată morală non-relativă. Dar, chiar dacă

ei nu au avut nici un drept să fie acolo, din punctul de vedere al argumentării morale rămân în picioare problemele ce *decurg* din faptul că au fost acolo. Căci, dacă un hoț dă peste stăpânul casei care tocmai încerca să omoare pe cineva, va fi oare hoțul obligat moral să nu se amestece pentru că a încălcat proprietatea ?

Toate acestea nu înseamnă a nega faptul evident că mulți s-au amestecat în treburile altor societăți când nu ar fi trebuit s-o facă; ei s-au amestecat fără a înțelege lucrurile și au făcut-o adesea cu o brutalitate mai mare decât cea pe care încercau să o prevină. Ceea ce susțin eu e doar aceasta: anume că nu poate fi o consecință a naturii moralității faptul că nici o societate nu trebuie să interfereze vreodată cu o alta sau că indivizii dintr-o societate, atunci când sunt confruntați cu practicile altei societăți, ar trebui, dacă sunt raționali, să reacționeze acceptându-le. Derivarea unor asemenea concluzii reprezintă pasul caracteristic (și inconsistent) făcut de relativismul vulgar.

SUBIECTIVISMUL: ALTE REFLECȚII

Atracțiile relativismului vulgar nu sunt prea tentante. Dar eroarea sa centrală e efectiv importantă; iar faptul că e o eroare are o semnificație ce depășește sfera acestei doctrine particulare, preocupată în mod vădit de relațiile dintre societăți. E posibil ca o persoană care e pătrunsă de concepția subiectivistă să înceteze să se mai intereseze de problemele morale. (Aceasta nu e același lucru cu a înceta să privești o anume problemă ca fiind, în sine, o problemă morală. Bunăoară, este atât posibil, cât și rațional să presupunem că nu există o morală sexuală aparte, în sensul existenței unor considerente morale ce ar guverna exclusiv relațiile sexuale; dar, în același timp, putem admite faptul evident că relațiile sexuale sunt deosebit de apte să dea naștere unor probleme morale de încredere, abuz, indiferență față de interesele terților etc.) De pildă, o persoană confruntată cu o injustiție politică monstruoasă poate să nu se simtă deloc îndemnată să protesteze sau să lupte împotriva ei, deoarece, cum ar spune chiar ea, „Cine poate să judece ?“ sau „E vorba aici doar de impresia mea, opusă impresiei lor“ etc.

În măsura în care există o legătură intelectuală discernabilă între subiectivism și indiferență, ea trebuie să presupună ceva de genul erorii relativiste. Căci gândul subiacent ar trebui să fie cam de felul următor: „Deoarece subiectivismul e adevărat, nu am nici o justificare să protestez“. Dacă acest lucru e corect,

atunci se întâmplă așa fie deoarece, dacă subiectivismul e adevărat, nimeni nu mai are vreo justificare să facă ceva, fie deoarece, dacă subiectivismul e adevărat, persoana în cauză nu are, în mod special, vreun motiv să protesteze. Dacă are loc prima alternativă, atunci autorii injustiției nu au nici ei vreo justificare pentru ceea ce fac, dar nici persoana noastră nu are vreo justificare să *nu* protesteze, ceea ce elimină orice presupus *temei* al indiferenței sale. În orice caz, în această versiune argumentarea a mers, cu siguranță, prea departe, chiar și pentru subiectivism; căci subiectivismul nu a susținut că ar fi imposibil să gândim că orice este justificat, ci numai că, atunci când un anume om crede că ceva e justificat, nu se poate arăta, până la urmă, că el greșește. Omul din argumentarea noastră a trecut însă de aici la teza că nimeni (oricât de subiectiv ar fi) nu poate crede că ceva este justificat – or, aceasta trebuie să fie o greșeală, desigur, dacă nu cumva subiectivismul e inconsistent, caz în care el este fals, iar argumentarea e, oricum, închisă.

Să încercăm acum a doua alternativă, aceea care spune că, dacă subiectivismul e adevărat, persoana în cauză nu are, în mod special, vreo justificare să protesteze. De ce ar sta lucrurile astfel ? „Ei bine“, ar putea zice ea, „ei cred că au dreptate și cine sunt eu ca să susțin contrariul ?“ Dar aparenta forță a acestui răspuns e extrasă în întregime din subtila sa plasare în afara scenei subiectiviste și din introducerea insesizabilă a ideii că există o corectitudine obiectivă, atâta doar că persoana noastră nu e sigură dacă acțiunile acelor oameni o posedă sau nu. Ținându-se de direcția subiectivistă, ea trebuie să recunoască faptul că, dacă ar opta pentru gândul că ei greșesc și că ea are dreptate să protesteze, atunci nimeni nu ar putea susține nici despre ea că greșește și, prin urmare, ea ar avea nu mai puține justificări să protesteze decât au ei să facă ceea ce fac. Un alt mod de a formula această idee e

următorul: „poate că ei au dreptate" – trebuie să fie unul din gândurile *sale* morale. Dacă, în plus, ea gândește: „Ei greșesc (dar eu nu am nici o justificare să protestez)", atunci e posesoarea unor idei morale inconsistente în interiorul propriului său sistem, iar subiectivismul nu i-a cerut niciodată așa ceva. Sigur că, de fapt, întrebarea „Cine sunt eu ca să spun că ei greșesc?" e un gând ce subzistă nu înăuntrul subiectivității sale, ci undeva în aer (*in mid-air*), deasupra sa și deasupra subiectivității celorlalți; acest gând încearcă să se situeze în afara oricărei poziții morale (incluzând-o pe cea a gânditorului), rămânând, totuși, un gând moral. Însă această poziție aeriană – chiar din perspectivă subiectivistă – nu oferă cel mai bun loc pentru a avea gânduri morale.

Rațiuni de acest fel arată de ce aceia care urmăresc dezamorsarea subiectivismului spun că acesta lasă totul așa cum a fost și nu poate implica logic indiferentismul sau orice altă atitudine practică. (Ei trec, probabil cam repede, de la această susținere la teza că vederile lor nu pot *încuraja* asemenea atitudini, bazându-se, probabil, pe temeiul îndoielnic că eu nu pot fi făcut responsabil de încurcăturile în care intră oamenii ca rezultat a ceea ce spun eu.) Dar lasă oare subiectivismul totul așa cum a fost? Cu siguranță, nu *totul*. Firele caierului dialectic pe care le-am depănat până acum sunt, cred eu, perfect valide și ele arată că indiferentismul nu poate decurge din subiectivism. Dar motivul pentru care lucrurile stau așa e acela că argumentul în favoarea indiferentismului presupune, iar subiectivismul interzice, poziția aeriană (*the mid-air position*). Dar, interzicând o asemenea poziție, subiectivismul *pare* să fi lăsat ceva pe dinafară, căci noi recunoaștem totuși poziția aeriană (chiar în unele din enunțurile subiectivistului, de pildă). Un alt mod de a formula această încurcătură e cel de a spune că în toate aceste argumente noi nu am oferit nici un temei special care să explice de ce

poziția aeriană ar fi interzisă *moralității*. S-a spus că ea nu oferă un loc adecvat pentru gândul moral. Dar ea pare să ofere un loc adecvat pentru alte gânduri, în particular pentru cele ce se referă la fapte. Într-adevăr, subiectivismul însuși (vezi formulările inițiale (b) și (c)), insistă pe contrastul dintre atitudinile morale și opiniile factuale, privindu-le pe ultimele ca „obiective“ într-un sens în care primele nu sunt. Subiectivistul ne lasă, și poate urmări să ne lase, cu sentimentul incomod că aceste opinii factuale, spre deosebire de cele morale, posedă ceva ce e bine să ai: opiniile factuale și știința sunt cumva *mai solide* decât moralitatea.

Totuși, se va spune, subiectivismul lasă totul așa cum a fost în ceea ce privește moralitatea, deși, poate, nu și în ceea ce privește sentimentele confuze despre moralitate. Chiar și dacă am accepta diferența de soliditate, nu putem trage nici un fel de concluzii practice. În particular, nu putem conchide (cum, evident, sunt înclinați s-o facă unii contemporani) că, deoarece știința e obiectivă, iar moralitatea nu e, avem o justificare obiectivă de *a ne devota* științei, dar numai o justificare subiectivă de a protesta împotriva injustiției. Căci a te devota științei e o activitate practică la fel ca oricare alta și nu există motive suplimentare pentru care aceasta ar avea, mai degrabă decât alta, o justificare obiectivă. Justificările pe care le ai pentru a face lucruri obiective nu sunt justificări obiective pentru a face acele lucruri, după cum faptul că există justificări de tip deductiv ale teoremelor din *Principia Mathematica* nu înseamnă că există justificări de tip deductiv pentru proiectele de citire, reformulare sau descoperire ale teoremelor din *Principia Mathematica*. Toate acestea sunt cazuri ale acelei erori, curios de tentantă, numită principiul „boilor grași“: cel ce mână boi grași trebuie să fie el însuși gras.

La fel, deși mult mai subtil, din faptul că strategiile politice „pragmatice“ (*i.e.* strategiile ce aplică elemente tehnice

sofisticate pentru urmărirea interesului egoist) pot fi evaluate comparativ, cu șanse mai mari de a obține acordul experților față de strategiile mai idealiste, nu rezultă, chiar dacă așa ar sta lucrurile, că am fi pe un teren mai obiectiv și mai solid dacă adoptăm strategii pragmatice mai degrabă decât strategii idealiste. Odată ce le-am adoptat, putem fi pe un teren mai obiectiv numai în sensul utilizării lor, *i.e.* al deciziei cu privire la ce avem de făcut în continuare; dar nu intrăm deloc pe un teren mai obiectiv din perspectiva problemei dacă trebuie să facem, pur și simplu, acel gen de lucru sau nu. Ne e doar mai comod să muncim înconjurați de experți rafinați.

Astfel, subiectivismul, fie și cu ajutorul incertului său contrast trasat între moralitate și știință, nu e totuși logic constrâns să genereze consecințe practice. El nu poate produce nici măcar concluzia că suntem mai solid îndreptățiți să *avem* opinii factuale decât opinii morale; sau că ne aflăm pe un teren mai obiectiv atunci când urmărim rezolvarea unei probleme factuale decât atunci când urmărim rezolvarea unei probleme morale; sau că am avea justificări obiective să căutăm adevărul cu privire la o problemă oarecare sau să încercăm să dăm explicații de tip științific mai degrabă decât să ne mulțumim cu superstiții. Tot ceea ce ne-a oferit el a fost ideea obiectivității opiniilor noastre factuale sau științifice; precum și ideea că a căuta să descoperi opinii factuale sau științifice nu reprezintă ea însăși o opinie factuală sau științifică.

Subiectivistul va încuviința probabil repede aceste teze. Incertul contrast dintre cercetarea factuală și gândirea morală pe care insistă el nu e un contrast la nivelul motivelor care stau la baza demarării sau înfăptuirii acestor activități; mai degrabă e vorba de un contrast în privința a ce sunt aceste două feluri de activități, a ce se întâmplă atunci când te-ai angajat în ele. În particular, e un contrast în ceea ce privește natura

și măsura dezacordului cu care se pot confrunta oamenii angajați în aceste activități, în funcție de natura cazului. Să privim așadar mai atent la ce are de spus subiectivistul, sub acest aspect esențial, în privința incertului contrast de care vorbim.

El ar putea începe prin a spune că, dacă ne angajăm în cercetarea factuală sau științifică, atunci, faptele fiind așa cum sunt, vom fi ținuți să ajungem la anumite opinii științifice sau factuale cu care vom fi toți de acord; dar, dacă ne angajăm în gândirea morală, și faptele sunt așa cum sunt, nu vom fi ținuți să obținem opinii morale asupra cărora există un acord. În acest răspuns apare un element care trebuie corectat numaidecât. Căci e clar că nu e adevărat că, dacă faptele sunt așa cum sunt, noi vom fi ținuți (în cadrele gândirii factuale) să obținem un acord la nivelul opiniilor factuale: faptele ne pot fi ascunse. În cel mai bun caz putem spune că, dacă admitem că faptele sunt așa cum sunt, atunci suntem ținuți să ajungem la un anume acord al opiniilor noastre factuale. Dar aceasta e o tautologie, căci recunoașterea de către noi a faptelor ca fiind așa cum sunt implică logic realizarea unui acord al opiniilor noastre factuale. Probabil că subiectivistul ar putea produce ceva mai bun decât această propoziție neinteresantă, spunând ceva de felul următor: dacă doi observatori se află în aceeași situație observațională și au aceleași concepte și nu sunt anormali ca observatori etc., atunci ei vor ajunge la aceleași opinii factuale cu privire la situația în cauză. Dacă „etc." de mai sus ar putea fi astfel aranjat încât să facă enunțul respectiv adevărat, va rezulta aproape sigur că el e totodată necesarmente adevărat. Foarte bine, va zice subiectivistul; însă *ceva* nu e, totuși, necesarmente adevărat, ba chiar nu e adevărat deloc: și anume că, dacă doi observatori se află în aceeași situație observațională, au aceleași concepte etc., atunci ei sunt ținuți să ajungă la aceleași opinii *morale*; deci contrastul rămâne. Dar, am putea zice

noi, putem fi oare siguri că acest din urmă enunț nu e adevărat, din moment ce am stipulat că ei au aceleași *concepte morale* – ceea ce reprezintă, desigur, paralelismul corect? Nu, spune subiectivistul, enunțul nu e adevărat nici atunci, căci, dacă ei ar poseda măcar un minimum de concepte morale (ca, de pildă, măcar conceptul de *ceea ce trebuie făcut* (*what one ought to do*)), ceea ce se poate întâmpla, atunci ei ar putea cădea de acord asupra tuturor faptelor și să fie, totuși, în dezacord moral.

Aceasta e o poziție fundamentală a multor filosofi care insistă pe distincția fapt/valoare. Ei își reprezintă diferitele viziuni morale ca utilizând, toate, un anume concept moral comun, un concept-schelet, căruia-i dau diferite încarnări sau conținuturi. Putem sublinia acum că mare parte din gândirea morală nu operează cu asemenea concepte sărăcite, că noi gândim, în mod obișnuit, în termenii unor idei mai complexe, și anume în termeni de virtuți, de tipuri de acțiuni greșite, utilizând noțiuni cum ar fi acelea de *hoție* sau *lașitate* sau *loialitate* sau cele vizând *datoriile presupuse de propria meserie*. Cu asemenea concepte mai pline de substanță există speranțe mult mai mari ca, în cazul în care utilizăm aceleași concepte, să ajungem la un acord sau, cel puțin, la acele genuri de dezacord la care ne-am putea aștepta în mod rezonabil și care sunt mai puțin descurajatoare. Dar subiectivistul va spune că există această asimetrie, că în contextele științifice sau factuale, dacă doi observatori au concepte diferite, ei pot să-și dea seama, până la urmă, fie că aceste concepte sunt, de fapt, echivalente, fie că se pot găsi temeiuri pentru a-l prefera pe unul celuilalt în termeni de succes predictiv, putere explicativă și așa mai departe; or, pentru toate acestea nu există nici o paralelă în cazul moral.

Chiar dacă abandonăm punctul de vedere naiv (de care unii subiectiviști, tot elaborând contrastul lor, au devenit

atașați) că știința „dovedește" cum stau lucrurile; chiar dacă acceptăm că ceea ce face știința e să elimine ipoteze și că există o infinitate de ipoteze care nu au fost niciodată eliminate deoarece sunt prea excentrice pentru a găsi pe cineva care să se deranjeze să le testeze (idee pe care am auzit-o la Hilary Putnam), trebuie să recunoaștem că există, totuși, proceduri de eliminare ce trebuie respectate de persoanele ce lucrează în domeniul științei și că dezacordurile conceptuale însele pot ceda, cu oarecare noroc, în fața unor criterii acceptate impersonal. Totuși, pentru unele dezacorduri dintre persoane sau grupuri de persoane angajate în reflecția de tip propriu-zis moral, asemenea proceduri nu există. Contrastul – un anume contrast – se menține.

Dar de ce nu s-ar menține? Aceasta ar fi, în cele din urmă, ideea la care s-ar putea întoarce filosoful aflat în dispută cu subiectivistul și să zică: desigur, contrastul există; moralitatea nu e precum știința ori cunoașterea factuală și e foarte important să nici nu fie. Specificul moralității nu e să oglindească lumea, ci să o schimbe; ea are a face cu lucruri cum sunt principiile acțiunii, ale alegerii, ale responsabilității. Faptul că oameni cu inteligență egală, având aceeași cunoaștere factuală ș.a.m.d., fiind confruntați cu aceeași situație pot să fie în dezacord moral, indică ceva cu privire la moralitate – anume că (grosier vorbind) nu poți arunca problema morală în cârca descrierii lumii. Dar asta nu dovedeste (așa cum pare să fi insinuat inițial subiectivismul) că e ceva *în neregulă* cu ea.

O asemenea poziție – pe care am creionat-o doar foarte vag – exprimă punctul culminant al proiectului pe care l-am numit al „dezamorsării" subiectivismului. Eu cred că trebuie să i se recunoască acestuia un anume succes. Modurile cele mai evidente în care cineva ar putea fi dezamăgit de subiectivism par să fi fost evitate. Astfel, pentru a reveni încă o dată

la indiferentismul discutat anterior, cel ce „dezamorsează" subiectivismul poate ordona unele din convingerile subiectivismului în următorul argument. Observăm că, atunci când oameni cu o competență științifică sau istorică egală, cu abilități perceptive și intelectuale egale etc., se află într-un puternic dezacord cu privire la o problemă științifică sau istorică, există un bun motiv pentru a slăbi acest puternic dezacord prin recunoașterea a ceva ce – date fiind cunoașterea și abilitățile pe care ei le posedă – chiar dezacordul lor scoate în evidență: anume că problema e *incertă*. Prin urmare, e rațional pentru ei, ca și pentru terți, să suspende judecata. Am fi tentați să credem că același lucru se obține și în cazurile dezacordului moral; dar aceasta ar fi o greșeală. O greșeală ce derivă din punerea în contrast, mai întâi, a moralității și cunoașterii factuale și a asimilării lor ulterioare. Căci deosebirea esențială ce subzistă aici constă în aceea că dezacordul moral implică ceea ce trebuie făcut și presupune ca fiecărei părți să-i pese de ceea ce se întâmplă; odată ce ai sesizat această diferență, sesizezi automat și faptul că nu poate fi o exigență rațională aceea de a înceta să-ți mai pese de anumite lucruri numai pentru că altcineva e în dezacord cu tine.

Acest argument și altele similare mi se pare că arată că operația de dezamorsare a reușit sub anumite aspecte esențiale. A reușit oare ea în totalitate? Dacă ar fi reușit, atunci ar însemna că am greșit puțin mai înainte, simțindu-ne încurcați de faptul că subiectivismul a interzis, pentru cazul moralității, dar nu și pentru cel al opiniilor factuale, ceea ce am numit „poziția aeriană". Eu cred însă că nu am greșit total simțind acea insatisfacție – și vom vedea acum de ce.

Dacă am un dezacord factual cu cineva, aș putea gândi astfel: „Eu cred că *p*, el crede că non-*p*. Poate că el are dreptate". Sensul firesc al acestei afirmații e acela de exprimare a unei îndoieli, a unei încrederi zdruncinate; ceea ce vreau eu să

spun cu „poate că el are dreptate" este că, în timp ce eu cred încă *p*, credința mea nu mai este chiar așa de fermă. Privit astfel, cazul de față poate fi asemuit fără efort cu cazul moral; căci, dacă eu gândesc „poate că el are dreptate", acest gând va fi luat și acum, în mod normal, ca o expresie a unei încrederi zdruncinate. Totuși, în cazul factual, există un mod posibil de a gândi care pare foarte asemănător cu acesta, deși nu e identic cu el: e vorba de gândul că „Sunt convins că *p*, dar e posibil, cu toate acestea, ca non-*p*". În acest caz, nu mai avem de-a face cu o expresie a *îndoielii*, ci, mai degrabă, cu o formulare a opiniei impersonale că felul în care stau lucrurile e independent de convingerea mea; lucrurile sunt așa cum sunt, indiferent de ce cred eu. Nu știm exact ce conținut să atribuim acestui gând, dar, în afara cazului în care am adopta vederi filosofice extrem de severe, suntem convinși că el are un conținut; iar susținătorul dezamorsării va fi de acord cu noi. Dar nici măcar subiectivismul dezamorsat nu lasă posibilitatea vreunui gând similar în latura morală: pentru subiectivism, oricât de dezamorsat ar fi, pur și simplu nu există nici un conținut în expresia „Sunt convins că discriminarea rasială e intrinsec greșită, deși e posibil, cu toate acestea, ca ea să nu fie astfel" – exceptând, desigur, lucruri de genul „Cât de convins sunt eu ?" ori „Presupun că cineva m-ar putea face să-mi schimb părerea".

Un asemenea contrast (care, împreună cu altele de acest fel, ar presupune o cercetare specială, pe care nu o putem desfășura aici) ar putea să ne facă să acceptăm a treia formulă subiectivistă introdusă la început: nu există fapte etice. Aici susținătorul dezamorsării va zice iarăși: aceasta nu e decât o altă formulare a ceea ce am susținut deja și despre care am spus că e esențial și nevătămător pentru moralitate. Eu am mai afirmat – va continua el – că gândirea morală e esențialmente practică și că nu e treaba ei să oglindească

lumea. – Noi am putea răspunde acum: susții că nu e treaba ei să oglindească lumea faptelor empirice și cu aceasta am căzut de acord. Dar am fost oare de acord și cu aceea că ea nu oglindește nici un fel de fapte ? În acest punct miezul insatisfacției resimțite de noi poate fi scos la lumină spunând că motivul pentru care chiar și subiectivismul dezamorsat pare să fi omis ceva e acela că gândirea morală *are senzația* că oglindește ceva, că e cumva constrânsă să urmeze o cale, mai degrabă decât că e absolut liberă să creeze. Mai mult, când vedem că mulți adepți ai dezamorsării exprimă diferența esențială dintre gândirea factuală și cea morală în termenii contrastului dintre intelect și *voință* și își reprezintă atribuțiile moralității în termenii deciziilor pe care le luăm cu privire la anumite principii morale – atunci avem motive să fim nesatisfăcuți în legătură cu ceea ce spun ei sau, dacă ei au dreptate, în legătură cu gândirea morală. Căci, cu siguranță, conștiința unui principiu de acțiune în legătură cu care se decide liber e foarte diferită de conștiința unui principiu moral, care e mai degrabă conștiința a ceva ce trebuie *acceptat*. Dacă se va spune acum că există o explicație psihologică pentru aceasta – atunci gândirea morală pare o înșelătorie, căci ni se prezintă ca fiind ceva ce nu e.

Aceste remarci indică doar aspectul central al insatisfacției. Ele lasă aproape totul spre a fi rezolvat în viitor; și probabil că nu numai sau nu în primul rând în domeniul filosofiei morale. De pildă, trebuie să distingem două lucruri care erau amestecate în cele spuse până acum: ideea de realism – anume că gândirea are un obiect care e independent de ea – și ideea că gândirea e constrânsă să ajungă la anumite concluzii. Astfel, gândirea matematică are această ultimă proprietate, dar e o problemă profundă și nerezolvată a filosofiei matematicii cât de departe ar trebui să gândim sau am putea gândi, în termeni realiști, despre obiectul matematicii.

Voi abandona aici discutarea directă a subiectivismului și a problemelor pe care le ridică el, formulând concluzia că subiectivismul dezamorsat nu lasă totul așa cum a fost, deși lasă mai mult decât ne-am gândit la început. Dacă subiectivismul, fie și dezamorsat, e adevărat, atunci lucrurile nu stau așa cum păreau să stea în privința moralității; dar, am putea zice, faptul că ne-am înșelat justifică cel mult indignarea, nu panica. Nu ar trebui, totuși, să pierdem din vedere ideea constrângerilor existente în gândirea morală, a limitelor creației valorilor. Vom reveni la ele pe o altă cale, prin intermediul ideii de bine (*goodness*). Dar, pentru a vorbi despre bine, vom începe cu „bun“ (*good*).

„BUN“

Problema utilizării cuvântului „bun“ a reprezentat focarul multor discuții cu privire la aspecte de fond ale filosofiei morale; dacă ar fi o eroare să credem că acest cuvânt sau echivalenții săi aproximativi din alte limbi ar fi putut duce singuri greul acestei problematici, nu e greșit să spunem că luarea sa în discuție oferă un mijloc util pentru a ridica unele din aceste probleme. Vom începe cu câteva considerații logice; acestea ne vor conduce spre probleme cu o mai mare substanță morală.

Cum a observat Aristotel, „bun“ e aplicat la multe feluri diferite de lucruri, ce cad, într-adevăr, sub diferite categorii. Deși, pe de o parte, înțelegem lucruri diferite prin „bun“ atunci când îl aplicăm la genuri diferite de lucruri – în acest sens, ceea ce face dintr-un general un bun general e diferit de ceea ce face dintr-un doctor un bun doctor – totuși cuvântul nostru nu e chiar ambiguu: nu putem rearanja limbajul astfel încât să spunem ceea ce vrem acum să spunem înlocuind însă pe „bun“ cu o expresie diferită în fiecare din aparițiile sale.

Recent, mai multe teorii au încercat să ofere un model pentru a arăta că „bun“ e cu adevărat neambiguu. Una din aceste tentative a fost cea a lui G.E. Moore, care a suținut că binele este o proprietate simplă indefinibilă, precum galbenul, dar că, spre deosebire de galben, ea e *non-naturală* – ceea ce vrea să spună (cu aproximație) că ea nu e felul de proprietate a cărei prezență sau absență ar putea fi stabilite pe bază de

investigație empirică, deși (într-un mod lăsat foarte obscur de teoria sa) observarea caracteristicilor empirice ale unui lucru este fără îndoială relevantă pentru sesizarea binelui.

Dincolo de indubitabilul său caracter misterios și neexplicativ, există și o obiecție logică la abordarea lui Moore. O foarte importantă trăsătură a lui „bun" e aceea că, în multe din aparițiile sale, el funcționează ca un adjectiv *atributiv*, nu *predicativ* (cum a formulat distincția P.T. Geach*). „Galben", de pildă, e un adjectiv predicativ, deoarece un enunț precum

Aceea este o pasăre galbenă

admite să fie analizat sub forma

Aceea este o pasăre și ea este galbenă.

În plus, din următoarele două enunțuri:

Aceea este o pasăre galbenă
O pasăre este un animal

putem infera concluzia

Acela este un animal galben.

Dar enunțul

El este un bun jucător de cricket

nu poate fi analizat sub forma

El este un jucător de cricket și el este bun

* Good and Evil", *Analysis*, Vol. 17 (1956).

și nici nu putem infera valid din

El este un bun jucător de cricket
Un jucător de cricket este un om

o concluzie de tipul

El este un om bun.

Un adjectiv care are această din urmă caracteristică, adică să fie logic lipit de substantivul pe care-l califică, poate fi numit adjectiv atributiv; sau, mai precis, o utilizare în care el e astfel lipit poate fi numită utilizare atributivă a sa. Abordarea lui Moore susține că „bun“ stă, la fel ca și „galben“, pentru o calitate simplă, deși se deosebește prin aceea că respectiva calitate ar fi non-naturală; dar, oricât de misterioasă ar fi această explicație, ea trebuie să implice cel puțin ideea unui comportament logic al lui „bun“, ca adjectiv, similar comportamentului lui „galben“. Dar acest comportament nu e același și, deci, abordarea lui Moore trebuie respinsă nu numai ca nelămuritoare, ci ca fundamental greșită.

Un alt adjectiv atributiv important e „autentic“ (*real*) – aserțiunea că un lucru e autentic poate fi înțeleasă numai dacă putem răspunde la întrebarea „un autentic ce?“. Acest fapt poate fi ilustrat cu o situație din lumea artei, în care colecționarii sunt interesați de achiziționarea lucrărilor unor falsificatori, astfel încât poate prezenta interes să contrafaci falsurile: bunăoară, se poate pune problema dacă acest tablou e un autentic Van Meegeren, toată lumea știind că, în orice caz, el nu e un autentic Vermeer.

Caracteristica atributivității are nevoie, totuși, de o explorare mai profundă, dacă vrem să ajungem la o înțelegere a lui „bun“.

Putem constata prin teste că „mare" (*large*) e atributiv: bunăoară, nu are loc inferența validă de la

(a) *Acesta e un șoarece mare*
(b) *Un șoarece e un animal*

la

(c) *Acesta este un animal mare.*

Explicația eșecului acestei inferențe și a caracterului atributiv al lui „mare" e clară – „mare" e un termen comparativ, iar „Acesta este un șoarece mare" înseamnă ceva de tipul „Acesta e un șoarece mai mare decât cei mai mulți șoareci". Printr-o analiză similară, concluzia (c) înseamnă ceva de tipul „Acesta e un animal mai mare decât cele mai multe animale" – și putem vedea acum de ce inferența eșuează. Ceea ce poate fi inferat valid din aceste premise, analizate comparativ, este:

(d) *Acesta e un animal mai mare decât cei mai mulți șoareci.*

Și, într-adevăr, o asemenea concluzie rezultă.

Poate fi explicat în același fel caracterul atributiv al lui „bun" ? E greu de crezut că toate cazurile de atributivitate pot fi explicate astfel – un Van Meegeren autentic nu e unul care e mai autentic decât cele mai multe Van Meegeren. Dar e mai plauzibil să sugerăm că „bun" din „F bun" este atributiv, deoarece „F *bun*" înseamnă ceva de genul „mai bun decât cei mai mulți F". Însă o cercetare suplimentară arată că aceasta nu e așa. Tocmai am văzut că în cazul analizei comparative a lui „mare" putem trece valid de la premisele (a) și (b) la concluzia (d). Dacă „bun" ar fi atributiv pentru că e comparativ, atunci am putea trece asemănător de la

El e un bun jucător de cricket

Un jucător de cricket e un om

la

El e un om mai bun decât cei mai mulți jucători de cricket.

Dar această concluzie nu rezultă și ea e tot atât de criticabilă ca și cea originală: „El e un om bun“. Ne vom putea apropia de o concluzie acceptabilă numai cu ceva de genul

El e un om mai bun la cricket (sau mai bun ca jucător de cricket) decât cei mai mulți jucători de cricket,

deși chiar și aceasta are ceva dubios în ea, deoarece nu pare să existe vreo contradicție în ideea că situația acestui joc e atât de înfloritoare, încât cei mai mulți jucători de cricket sunt efectiv buni; dacă așa ceva e posibil, atunci orice analiză comparativă având această formă sucombă și ea. Dar, dincolo de aceasta, analiza comparativă, în fiecare din aceste cazuri, nu a dezlipit pe „bun“ de substantivul său; conexiunea persistă în concluzia de mai sus, cu un „bun“ aflat acum în forma sa comparativă. Astfel, caracterul atributiv al lui „bun“ presupune o conexiune mai strânsă cu substantivul său decât se cere în cazul unui adjectiv care e doar comparativ, cum e „mare“.

Deoarece „bun“ e intim legat, în acest fel de construcție, de substantivul pe care-l califică, înțelesul unei expresii de forma „un bun x“ trebuie luat ca un întreg; acest înțeles e determinat, în parte, de ceea ce se pune în locul lui „x“. Am putea noi oare merge mai departe de atât și să spunem că în expresii de această formă înțelesul întregului e *esențialmente* determinat de înțelesul a ceea ce ia locul lui „x“ ? În multe cazuri s-ar părea că putem face acest pas. Căci, dacă luăm în considerare descripțiile funcționale ale artefactelor, cum ar fi „ceas“ sau „deschizător de conserve“, ori chiar descripțiile ființelor umane ce se referă la rolurile sau funcțiile sau activitățile

lor profesionale, cum ar fi „grădinar", „general" ori „jucător de cricket", s-ar părea, într-adevăr, că, dacă înțelegem aceste expresii (cel puțin în sensul tare că înțelegem ce este acela un deschizător de conserve, de pildă, sau ce face un general), atunci înțelegem, totodată, între anumite limite, și ceea ce e un lucru bun de genul respectiv.

Această înțelegere poate fi la un nivel foarte general și abstract și va exista loc suficient pentru dezacorduri și pentru comparări sofisticate ale meritelor și dezavantajelor, în acest cadru larg și abstract. Concret, pot exista păreri variate și schimbătoare cu privire la ce aspecte ale activității umane ar trebui să aibă greutate în cursul evaluării și ce fel de greutate anume: astfel, o persoană sau o anumită epocă istorică pot avea viziuni diferite despre cât de important e pentru un general bun să-și obțină victoriile cu un minimum de pierderi de vieți omenești. Totuși, o înțelegere a ceea ce este *x* pare să conțină, în aceste cazuri, o înțelegere generală a criteriilor adecvate pentru a spune că un anume lucru e un bun *x*: noi nu suntem chiar liberi să inventăm criteriile binelui. Cele mai clare cazuri sunt, desigur, acelea ale descripțiilor tehnice ale artefactelor; dacă cineva va merge într-o fabrică de avioane și va spune „acesta e un eleron* bun", referindu-se la un prototip respins care a fost în realitate rău proiectat sau rău executat, el va face pur și simplu o greșeală; iar dacă va explica apoi că a spus asta deoarece forma sa ori luciul său l-au atras, aceasta nu va face ca afirmația lui să fie mai adecvată, deoarece acestea nu sunt criterii pentru a fi un bun eleron, deși ele pot fi criterii cât se poate de adecvate pentru un alt tip de evaluare a acestei piese metalice, de pildă ca obiect estetic. (Aceasta ilustrează, o dată în plus, importanța problemei – legată de chestiunea evaluării – sub ce concept este evaluat obiectul.)

---

* *Aerofoil* (engl.), parte a aripilor unui avion construită în așa fel încât să asigure manevrarea în aer a aparatului. (N. tr.)

Există o tradiție influentă în filosofia contemporană de a lupta împotriva ideii după care criteriile de valoare – adică ce anume face ca un lucru de un anume fel să fie un lucru bun de felul respectiv – ar putea fi vreodată determinate logic prin intermediul unor adevăruri factuale sau conceptuale; aceasta e una din principalele aplicații ale distincției dintre fapt și valoare, la care ne-am referit deja. Această opoziție a fost încurajată de influența lui Moore, care a inventat expresia „eroarea naturalistă“ pentru o greșeală comisă, chipurile, de orice concepție care susține că binele atribuit unui lucru ar putea fi identificat cu un anume set de caracteristici empirice sau chiar metafizice. Moore a descris această eroare în termenii propriei sale concepții, după care binele e o proprietate non-naturală, concepție despre care am spus deja că e, în măsura în care poate fi înțeleasă, o greșeală regretabilă. Mulți filosofi ai moralei, care sunt de acord că Moore a greșit în respectiva privință, sunt totuși de acord cu el că „eroarea naturalistă“ ar fi o eroare genuină și semnificativă; ei oferă naturii sale o nouă explicație. Formulată sumar, această explicație revine la ceva de felul următor: că funcția enunțurilor de forma „acela e un bun x“ este de a prescrie sau a recomanda, ori de a juca un asemenea rol lingvistic în domeniul general al normativului sau evaluativului, in timp ce a descrie doar caracteristicile lui *x* nu înseamnă a juca un asemenea rol; și nici un set de enunțuri care nu joacă un asemenea rol nu poate antrena logic vreun enunț care joacă un atare rol. A prescrie, a recomanda etc. înseamnă a face ceva ce faptele singure (în linii mari) nu ne pot determina să facem; noi trebuie să adoptăm o atitudine evaluativă sau prescriptivă care favorizează anumite caracteristici, dacă vrem ca acele caracteristici să reprezinte, pentru noi, temei de aprobare. Numai cunoașterea lumii sau înțelegerea conceptelor nu pot fi, în ele însele, suficiente pentru a juca acest lucru.

O examinare completă a acestei poziții ar presupune ceva ce ne-ar duce prea departe în acest eseu, anume o cercetare asupra unui domeniu important, și în plin proces de dezvoltare, al filosofiei limbajului, teoria *actelor de vorbire*, a feluritelor lucruri pe care le putem face atunci când formulăm diferite rostiri (*utterances*). Trei idei pot fi punctate pe scurt. Prima: nu poate exista o legătură simplă între actele de vorbire, cum sunt recomandarea sau prescrierea, pe de o parte, și înțelesul enunțurilor (*sentences*) de tipul „acesta e un bun x", pe de altă parte. În cel mai fericit caz, rostirea acestor enunțuri va constitui un act de recomandare etc., numai dacă enunțurile vor fi efectiv asertate (*asserted*); dar enunțul are același înțeles, fie că e asertat, fie că nu. Astfel, noi înțelegem enunțul „Acesta este un film bun" în contextul „Dacă acesta este un film bun, va primi un Oscar"; dar, în respectivul context, el nu e asertat și nu are loc nici un act efectiv de recomandare*. Așadar, legătura dintre înțeles (*meaning*) și recomandare trebuie să fie cel puțin una indirectă.

A doua: teoria pare prea grăbită în a accepta că funcțiile de recomandare și de descriere sunt reciproc exclusive. Mai degrabă una și aceeași rostire poate purta mai multe acte de vorbire în același timp: dacă spun „mâine va fi umezeală", se prea poate ca eu să fi descris vremea de mâine, totodată, să fac o predicție, să avertizez etc. Problema dacă eu săvârșesc vreunul din aceste acte de vorbire producând o anumită rostire poate fi rezolvată văzând ce anume spun și care sunt faptele în situația dată. Bunăoară, dacă spun „Gheața e subțire", eu voi fi descris fără doar și poate gheața, dar, totodată, în lumina intereselor și scopurilor tale, se poate să fi făcut și ceva ce trece drept un avertisment adresat ție. Foarte asemănător (deși nu în întregime asemănător) e cazul când, dacă

* Vezi J.R. Searle, „Meaning and Speech-Act", *Philosophical Review*, Vol. 71 (1962), și *Speech Acts* (Cambridge University Press 1969), Chapter 6.

eu descriu acest ceas spunând că el redă exact ora, nu are nevoie să fie tras, nu se defectează niciodată etc., e ca și cum l-aș recomanda totodată în calitate de ceas, independent de o presupusă alegere de către mine a unor criterii pentru ceasuri. Desigur, faptele legate de acest ceas, ca și natura generală a ceasurilor, nu mă pot determina neapărat să fac această remarcă – aș putea rămâne mut; dar ele determină faptul că, *dacă* eu dau o descriere adevărată a acestui ceas sub aspectele respective, atunci fac totodată ceva din domeniul recomandării sau al realizării unei evaluări favorabile a ceasului în cauză.

Ultima idee ne conduce spre al treilea punct. Activități cum sunt cele de recomandare etc. sunt esențialmente activități publice (*overt*), legate de rostirile reale; de aceea am spus că studiul lor ține de teoria actelor de vorbire. Dar nici o abordare a enunțurilor conținând cuvântul „bun“ nu poate fi adecvată dacă rămâne doar la acest nivel; căci e posibil doar să gândim, ori să credem, ori să conchidem că un anume lucru e bun în felul lui, fără a rosti nimic în acest sens. Dacă îl urăsc pe Bloggs, mă voi abține cu grijă de la a face remarci favorabile cu privire la performanțele sale ca jucător de cricket, *i.e.* mai exact, nu îl voi recomanda sau altceva de acest fel; totuși, în sinea mea, ar trebui să recunosc că el e un bun jucător de cricket. O abordare adecvată a problemei trebuie să lase loc și pentru o asemenea recunoaștere.

Aceste foarte sumare considerații pot indica unele din dificultățile întâmpinate de versiunea renovată a respingerii „erorii naturaliste“. De fapt, eu cred că, în calitate de doctrină generală cu privire la funcționarea lui „bun“, distincția brutală dintre fapt și valoare susținută de această concepție reprezintă o greșeală; pare clar că pentru multe înlocuiri ale lui *x* în „acela e un bun *x*“ e suficientă o înțelegere a ceea ce este sau face un anume *x* și o cunoaștere factuală cu privire la acest *x* –

i.e. o combinație de informație conceptuală și factuală – pentru a determina, cel puțin în mare, adevărul sau falsitatea judecății. Desigur, aceasta înseamnă obiectivitate. Dar stau oare lucrurile la fel în cazul tuturor substituțiilor lui *x*? Dacă examinăm această întrebare vom găsi cazuri în care cercetarea va înainta mult mai greu și în care distincția fapt/valoare, sau ceva de acest fel, va părea că se află mai în largul ei; cazuri în care vor apărea unele considerații suplimentare, mai profunde, cu privire la valoare. Ceea ce mulți filosofi contemporani au considerat a fi o doctrină logică foarte generală cu privire la funcționarea lui „bun" ne apare acum ca prezentând interes mai degrabă în calitatea ei de doctrină particulară, și nu una pur logică, privitoare la caracterul bun al lucrurilor sau, mai concret, al persoanelor, sub anumite descripții.

BINELE ȘI ROLURILE

Fie expresia „un bun tată". Deși e, în mare, destul de clar ce fel de criterii însoțesc această expresie, nu e deloc clar că o înțelegere a acestora e conținută în înțelegerea a ceea ce înseamnă să fii tată. Și aceasta nu se întâmplă doar pentru că ideea de a fi un bun tată conține o referință la anumite convenții sociale, căci la fel se întâmplă și în cazul expresiilor „jucător de cricket" sau „funcționar bancar" – a ști ce e un funcționar bancar presupune a ști destul de multe despre eșafodajul social în termenii căruia e definit rolul de funcționar bancar – deși, atunci când înțeleg acest rol în respectivii termeni, înțeleg, de asemenea, în mare, genurile de lucruri pe care un om ar trebui să le facă pentru a fi numit bun funcționar bancar. Diferența ce apare față de ideea de tată bun constă în aceea că aceasta din urmă ni se înfățișează ca și cum ne-am putea face o idee perfect clară cu privire la faptul de a-fi-tată (*fatherhood*), dar aceasta singură nu ne-ar asigura o înțelegere a ceea ce face din cineva un tată bun. Explicația acestei diferențe stă, în parte, în aceea că ideea faptului de a-fi-tată pe care o putem înțelege fără a înțelege criteriile evaluative e o idee ce se referă doar la relația biologică; dar nu se poate ca în noțiunea de tată bun să apară numai *această* idee. Dacă avem în minte ideea de tată numai ca un procreator, nu e clar ce am putea înțelege numind pe cineva „un bun tată" – dacă nu cumva că el e bun să devină tată.

Nu avansăm necesarmente spre noțiuni evaluative nici doar introducând o referire la instituțiile sociale, cum e căsătoria. „Fratele soției" e o relație de rudenie bine definită, implicând o referire la căsătorie, dar ideea de a fi un bun frate al soției e una care, în societatea noastră, nu are nici un conținut. Conținutul lui „un bun tată" e determinat de relația biologică împreună cu anumite responsabilități care, în tipul nostru de societate, sunt atribuite oamenilor ce se află în această relație. Numai când există asemenea responsabilități putem spune că „tată" se referă nu doar la o relație biologică, ci la un rol; iar rolul poate fi jucat, desigur, în mod excepțional, și de cineva care nu se află în relația biologică respectivă, ca atunci când spunem că cineva e tatăl unui copil orfan. Diferența față de „funcționar bancar" rezultă a fi următoarea: nu există nici o noțiune de „funcționar bancar" care să nu implice o referire la responsabilități, iar termenul se referă la un rol care poate fi explicat doar în relație cu instituțiile sociale care conferă cuiva, având acel rol, anumite funcții și îndatoriri. În timp ce sub conceptul ce desemnează rolul de a-fi-tată stă conceptul mai îngust de a-fi-tată doar ca relație naturală, o relație care în tipul nostru de societate e considerată a fi baza acelui gen de rol.

Dacă un om e un jucător de cricket fanatic și, eventual, și-a ales cricketul ca profesie, atunci desigur că performanța sa în calitate de jucător de cricket și evaluările acelei performanțe de către cei competenți vor avea importanță pentru el; dacă va juca slab, e pierdut. Unui om care joacă cricket mai modest, la o margine de teren, doar duminica după amiaza, îi va păsa mai puțin de toate acestea; adevărul evident că e un slab jucător de cricket contează mai puțin pentru el; el ar putea răspunde că, în definitiv, nici nu e jucător de cricket, ci doar un om care joacă ocazional acest joc. Un om care e un foarte indolent funcționar bancar, îndeplinind cu greu ceea ce se așteaptă de la el să facă, s-ar putea și el scuza, deși cu

totul altfel, de executarea deficientă a acelor activități. El poate urî banca, disprețui activitatea bancară și să-i pese doar de prietenii săi și de cultivarea crizantemelor. Poate privi banca doar ca pe un mijloc de a-și asigura supraviețuirea; el nu se vede, în nici un sens semnificativ al cuvântului, funcționar bancar. Totuși, i-ar fi greu să spună că *nu e* (realmente) funcționar bancar sau, dacă ar face-o, ar fi în pericol de a evada într-o pură fantezie, căci prea mult din viața sa e legat, în fapt, de acest rol, fie că îi place, fie că nu. El nu poate elimina (cum a făcut-o cel ce juca cricket) ca pe o simplă neînțelegere atitudinea nefavorabilă și lipsa de respect pe care le întâlnește la superiorii săi, deși ar putea să nu își bată prea mult capul cu ele; în fond, legătura contractuală stabilită de slujbă îl pune în situația să se aștepte tocmai la așa ceva. Deși ar putea ajunge la un oarecare echilibru în această situație, eventual prin ironie, starea sa nu e una prea fericită și, dacă va ajunge să aibă suficienți bani, va putea, eventual (dacă nu i-ar trebui prea mult curaj pentru asta), să se descotorosească de acest rol și să demisioneze de la bancă.

Puneți în contrast cu aceste exemple arhetipice simple un altul – cel al soldatului recrutat fără voie. Viața sa, care e foarte probabil mai mizerabilă decât cea a funcționarului bancar, *ar putea* presupune o stare sufletească încă mai tulbure și mai ambiguă dacă, de pildă, el ar fi nesigur că, soldat fiind, ar trebui să dea dovadă de o bună performanță ca soldat. Dar această stare sufletească s-ar simplifica foarte mult dacă el ar gândi sincer că „soldat“ e un titlu care i se aplică numai pentru că i-a fost impus cu forța din afară, dacă nu i-ar păsa deloc de evaluările ce se fac pe baza respectivului titlu, dacă ar privi ostilitatea superiorilor săi ca pe o forță externă oarbă, precum forța care l-a proiectat în armată, și dacă ar simți că singura constrângere care-l împiedică de la o cât mai amplă neparticipare este teama de pedeapsă. Sinceritatea acestei

atitudini poate fi obținută doar cu prețul unei anume disperări, căci ea se însoțește în mod firesc cu sentimentul (ca în *Catch 22*) că mediul este, în realitatea sa brutală, nesănătos.

În alte cazuri, un om poate ajunge să se disocieze de un rol și de evaluările ce i se aplică, un rol cu care s-a identificat anterior din toată inima sau dogmatic, deoarece el nu se poate hotărî să facă ceea ce se așteaptă de la el să facă în virtutea acelui rol. În împrejurări favorabile, el poate fi gata să-l abandoneze. Dacă așa ceva nu e posibil, se poate simți obligat să se abțină, într-un alt mod, de la a face ceea ce se așteaptă de la el să facă: de pildă, într-un caz extrem, de natură politică, va adopta, probabil, strategia nesupunerii și a opoziției mascate. Se spune despre unii generali germani care au fost îngroziți, în timpul războiului, de politica lui Hitler, că au fost multă vreme inhibați în a încerca să acționeze împotriva lui din considerente de jurământ, jurământ de supunere pe care, în calitate de ofițeri ai Wermacht-ului, l-au depus în fața lui. Ne-am putea mira, din afara situației, cum de un jurământ față de cineva care avea atunci respectiva condiție și conducea prin respectivele mijloace a putut fi privit ca inextricabil legat de îndatoririle cuiva, chiar *ca ofițer german*; căci aceasta înseamnă a privi jurămintele ca având nu doar caracter sacru, ci puteri magice. Dar să presupunem că respectarea jurământului ar putea fi considerată ca parte neîndoielnică a îndatoririlor ce incumbă unui ofițer german; prin urmare, ceea ce trebuiau să facă generalii opoziționiști era să-și formeze o concepție asupra a ceea ce au de făcut, concepție care ar fi contrazis ceea ce se aștepta de la ei în calitate de ofițeri germani – adică, ei trebuiau să acționeze altfel decât având titlul și fiind în rolul *ofițerului german*. Or, se pare că aceasta era o ipostază pe care unii dintre ei au găsit-o foarte dificil de imaginat. Pentru acești oameni, „ofițer german“ nu era pur și simplu ceva ce li se întâmpla să fie, ci ceea ce erau.

Aceste exemple simplificate au fost menite să ilustreze căile pe care oamenii se pot disocia singuri de rolurile pe care le joacă, roluri care poartă cu ele anumite tipuri de evaluare a activităților lor. Această disociere poate fi, în diferite cazuri, justificabilă sau nejustificabilă în felurite chipuri, poate fi nobilă sau nu, chibzuită sau nechibzuită; dar ea e în fiecare caz în parte inteligibilă și e de înțeles cum se întâmplă că un om poate să-și formeze o imagine coerentă asupra sa în raport cu un rol pe care l-a avut, pe care s-a deprins să-l aibă sau pe care consideră că-l poate avea, fără a permite ca standardele asociate acelui rol să fie ultime, fundamentale sau importante în evaluarea succesului sau a excelenței vieții sale. Această posibilitate mi se pare un contraexemplu important la un fapt pe care l-am menționat deja, și anume că aceste variate titluri și roluri pot să conțină, din punct de vedere conceptual, standarde largi de evaluare a oamenilor ce poartă acele titluri, tot așa cum descripțiile artefactelor pot conține standarde de evaluare a acelor artefacte. În timp ce standardele pot fi astfel sudate logic de titlu, titlul nu e logic sudat de om; prin urmare, standardele nu sunt logic sudate de om. Prin conștiința pe care o are în legătură cu posedarea unui titlu și prin relația sa cu el, un om poate refuza să facă din acele standarde factorii determinanți ai vieții sale.

Nu rezultă din aceste posibilități că dacă cineva duce o viață nereflectată și pasivă, o viață structurată de un anume rol pe care-l ia ca atare, el trebuie să fi *ales* acel rol – cum pare să fi gândit Sartre (ale cărui interogații sunt oglindite, în parte, de aceste remarci) în perioada sa existențialistă clasică. De aici descrierea pe care o dă el condiției nereflectate de acest fel ca *rea credință*. Aceasta presupune ca fiecare om să aibă cel puțin posibilitatea reflecției și alegerii și ca această posibilitate să fie atât recunoscută, cât și abandonată. Totuși, chiar și primul pas, cel al atribuirii posibilității reale de reflecție și

alegere, poate fi prea mult pentru om în anumite situații sociale și psihologice. Concepția lui Sartre e legată de noțiunea sa extrem de neempirică de libertate, o noțiune care ne poate ajuta să explicăm o anumită ambiguitate prezentă în gândirea sa, și anume ideea că omul nu are o esență, deși are una – și anume libertatea.

Dacă ar exista un anume titlu sau rol cu care standardele ar fi necesarmente conectate și pe care o persoană nu l-ar putea evita, nici nu s-ar putea disocia de el, atunci ar exista anumite standarde pe care persoana ar trebui să le recunoască determinante pentru viața sa, cel puțin dacă nu vrea să fie acuzată că nu e deloc conștientă de ceea ce este ea. Există desigur un „titlu" – din motive temeinice nu prea putem vorbi aici de un „rol" – care e cu necesitate inalienabil, și acesta e chiar titlul de „om". Prin urmare, se ridică problema centrală dacă „om" e un concept care oferă el însuși standardele de evaluare și excelență pentru om; căci, dacă le oferă, atunci se pare că ele *trebuie* să fie standardele noastre.

Au existat filosofii celebre care au susținut că „om" oferă asemenea standarde; că, fie direct, prin reflecție asupra conceptului de „om", fie mai indirect, prin reflecție asupra unor presupuse adevăruri necesare suplimentare despre ce este omul, se poate ajunge la o înțelegere a ceea ce trebuie să fie un om bun.

Asemenea filosofii pot fi împărțite cu folos, cel puțin în primă instanță, în două clase – acelea care fac și acelea care nu fac apel la transcendental, adică la un anume gen de cadru al vieții umane ce ar subzista dincolo de aceasta și de lumea empirică. Vom începe prin a discuta cazul non-transcendental și vom ajunge, apoi, la un exemplu (unul religios) de tip transcendental.

STANDARDELE MORALE
ȘI TRĂSĂTURA DISTINCTIVĂ A OMULUI

Un prototip al cazului non-transcendental poate fi găsit în filosofia lui Aristotel. După Aristotel, există anumite caracteristici, în particular anumite activități și potențe, care sunt specifice omului, iar viața omului bun exemplifică, la cel mai înalt grad de perfecțiune, aceste potențe și acțiuni. Sau, mai precis, există o trăsătură distinctivă a omului – capacitatea sa de a-și modela acțiunile și dispozițiile cu ajutorul rațiunii – care se va actualiza în *cel mai înalt* grad; celelalte potențialități ale sale se vor actualiza, sub puterea ordonatoare a rațiunii, într-o măsură potrivită, dar nu maximală. Rațiunea practică e privită ca aptă de a produce coerență și de a reduce conflictele dintre dorințele individului ce trăiește în societate (iar omul trebuie să trăiască astfel). Acest țel al reducerii conflictelor dintre dorințe, fără a le înăbuși însă peste măsură, e parte a conținutului specific al tezei că țelul modului de viață schițat de sistemul aristotelic e *fericirea*.

Importanța armonizării dorințelor, ca și importanța rațiunii practice în asigurarea acestui scop, sunt ilustrate, la Aristotel, într-un sens negativ, de notabilul său eșec în tratarea problemei reconcilierii (*reconciliation*), care, în propriii săi termeni, trebuia să fie una importantă. „Rațiunea" la care ne-am referit mai sus e rațiunea *practică*, ce se aplică la acțiuni și dorințe

particulare și care e baza pentru ceea ce Aristotel (sau, mai degrabă, traducătorii săi) numește „virtuți ale caracterului“ – adică acele dispoziții de a acționa corect care presupun motivații de tipul plăcerii și durerii. Există, totuși, și rațiunea *teoretică*, altfel spus capacitatea de a gândi corect despre problemele abstracte ale științei și filosofiei, pe care Aristotel e gata să o privească drept o expresie încă și mai înaltă a naturii umane; ca urmare, forma perfectă a vieții omenești e considerată a fi aceea care e dedicată în cea mai mare măsură activității intelectuale. Dar el lasă să se înțeleagă clar că, deoarece omul e om, și nu zeu, viața sa nu poate fi dedicată numai acestui țel, virtuțile caracterului fiind și ele necesare acesteia.

Ceea ce Aristotel nu face totuși – și, dat fiind sistemul său, nici nu putea face – este să ofere o explicație felului în care activitățile intelectuale, cea mai înaltă expresie a naturii umane (în viziunea sa), ar putea fi puse în relație cu activitățile cetățenești care sunt reglementate de virtuțile caracterului. Înțelepciunea practică nu poate bate atât de departe încât să impună o „medie“ între a filosofa sau a face știință, pe de o parte, și a fi bun cetățean, tată etc., pe de alta. E o trăsătură curioasă și semnificativă a sistemului aristotelic aceea că potențialitățile cele mai înalte ale omului trebuie să intre în competiție cu altele pentru a se exprima, deși nu ni se poate oferi nici o explicație coerentă a felului în care ar putea fi reglementată această competiție.

Aceasta e una din slăbiciunile tentativei lui Aristotel de a deduce binele uman din natura omului, prin apel la o caracteristică distinctivă a sa, anume la inteligență și la capacitatea gândirii raționale; această slăbiciune ar putea fi prezentată astfel: aspectele pure sau creatoare ale inteligenței par să fie forma cea mai înaltă a acestor capacități; cu toate acestea, o angajare totală în manifestarea lor e exclusă, iar o angajare parțială nu e prezentată ca fiind ceva la ce se poate

ajunge rațional, cu ajutorul gândirii practice. Această slăbiciune a sistemului aristotelic e modelul unei probleme mai generale, care poate fi numită „problema lui Gauguin“, dacă facem abstracție de faptul că această etichetă sugerează unele nuanțe de sens mai degrabă speciale și romantice, legate de *auto*-exprimare. Un moralist care vrea să întemeieze o concepție despre viața bună pe considerente de potențe superioare și definitorii ale omului va putea evita cu greu includerea cu prioritate printre acestea a caracteristicilor geniului artistic și științific creator; dar, chiar și așa, îi va fi greu să deducă din, și chiar să reconcilieze cu idealul dezvoltării și înfloririi unui asemenea geniu multe din virtuțile și angajamentele morale, unele dintre ele ținând mai degrabă de cotidian, cele mai multe privind relațiile cu alte persoane – deci lucruri mult îndepărtate de cele specifice muncii de creație.

S-ar putea spune că Platon a văzut cu extremă claritate o jumătate a acestei probleme. Faimoasa surghiunire a tuturor artelor, mai puțin a celei a ceremonialurilor, conținută în *Republica* sa (un stat conceput anume ca o instituționalizare a moralității), a fost rezultatul luării în serios a artei de către filosof, ca și al observației sale pe deplin juste că atât viața artistului creator, cât și înrâurirea pe care o are asupra unui public sobru ideea căutării libere conținută în creațiile aceluia, intră în contradicție cu exigențele de stabilitate impuse de o societate structurată moral până în cele mai mici amănunte. Noi am putea, desigur, respinge soluția îmbrățișată de Platon, dar el a avut totuși dreptate atunci când a considerat că acestea sunt alternativele: o societate apărată împotriva schimbărilor morale și sociale, respectiv o societate în care e permisă creația liberă și explorarea cu ajutorul artei. Motivul pentru care, cum spuneam, el vede numai o jumătate a acestei probleme este acela că el permite în cetate activitatea intelectuală creatoare (ba chiar o consideră activitatea esențială a clasei

conducătoare) – or, ne-am putea îndoi că acest lucru ar fi compatibil, pe termen lung, cu genul de stabilitate spre care năzuia el. (Se pare că Platon admira realizările intelectuale ale Atenei, dar deplora, în același timp, dezordinile sale politice și morale, fiind entuziasmat de stabilitatea politică a Spartei, deși nu și de militarismul său neintelectual. Cu siguranță că i s-a întâmplat să se întrebe dacă faptul că aceste calități au fost distribuite astfel reprezintă un accident sau nu.) Explicația acestui fapt e, în parte, aceea că acolo unde noi vorbim de „activitate creatoare" Platon gândește, în bună măsură, în termeni de descoperire: activitatea filosofică este, după părerea sa, inerent ordonată de adevărurile morale *a priori*, ce abia așteaptă să fie descoperite. Dacă respingem această imagine a filosofiei morale și admitem totodată că în știința naturii există un element de creativitate ineliminabil, atunci aceste activități intelectuale vor arăta mai puțin a locuitori firești ai genului de mediu pe care Platon l-a construit pentru ei.

Nu susțin (căci mi s-ar părea un nonsens plin de prețiozitate) că înseși activitățile de cercetare științifică cer sau presupun ca persoanele angajate în ele să împărtășească valori liberale sau umaniste, opuse unui mediu social autoritar. Experiența noastră recentă sugerează că asemenea cercetări presupun, în cel mai bun caz, un anume gen de liberalism al chiar mediului științific, liberalism care poate coexista foarte bine cu indiferența cinică față de multe valori umaniste, vizând, de pildă, felul în care sunt folosite descoperirile științifice sau sursa fondurilor care sprijină cercetarea. Dar aceasta nu e, ea însăși, decât o altă ilustrare a feluritelor moduri în care cerințele moralei pot să intre în conflict cu dezvoltarea nestânjenită a aspirațiilor creatoare și intelectuale ale omului; pentru noi e mult prea târziu să spunem că, deoarece știința naturii constituie, în mod evident, una dintre cele mai sublime

cuceriri ale omului, dezvoltarea ei ar trebui să aibă o categorică influență asupra aprobării morale. A gândi astfel ar fi tot atât de optimist pentru noi, pe cât a fost pentru Platon gândul că asemenea activități ar putea coexista cu restricțiile sociale și lipsa de libertate pe care *el* le-a identificat cu societatea morală.

Aceasta exemplifică una din obiecțiile centrale la adresa încercării aristotelice de a alege (în mod plauzibil) activitatea intelectuală drept caracteristică distinctivă a omului. Există mai multe obiecții generale la procedura de a încerca să deduci scopuri sau idealuri morale indiscutabile din caracteristicile distinctive ale naturii umane. Vom menționa trei. Prima: în chiar fenomenul de selectare a caracteristicii distinctive (cum ar fi raționalitatea sau creativitatea) au pătruns deja, într-o măsură considerabilă, elemente de evaluare. Dacă se abordează fără preconcepții problema găsirii unor caracteristici care diferențiază omul de alte animale, s-ar putea ajunge, la fel de bine, bazați pe asemenea principii, la o moralitate care-l îndeamnă pe om să cheltuiască cea mai mare parte a timpului său pentru a face focul sau pentru a-și dezvolta anumite însușiri fizice specific umane sau pentru a avea contacte sexuale indiferent de anotimp sau pentru a jefui mediul și a dezechilibra balanța naturii sau pentru a omorî din distracție.

A doua (și una foarte importantă): această abordare confirmă *ambiguitatea* morală a caracteristicilor umane distinctive (deși Aristotel a acordat acestui aspect o anume atenție, abordarea sa nu a fost complet încununată de succes). Căci, dacă e o caracteristică a omului să-și folosească inteligența și uneltele pentru a modifica propriul mediu, atunci e tot o caracteristică a lui să-și folosească inteligența pentru a se descurca în viață, iar uneltele, pentru a distruge pe alții. Dacă e o caracteristică distinctivă a omului să aibă, intr-o formă conceptualizată, o deplină conștiință de sine ca o ființă între

altele, ca o ființă conștientă de faptul că și alții au trăiri precum ea, apoi aceasta e o precondiție nu numai a bunătății, ci (cum a arătat Nietzsche) și a cruzimii: omul sadismelor sofisticate nu e mai asemănător celorlalte animale decât omul sentimentelor firești; dimpotrivă, el e mai puțin asemănător. Dacă oferim ca imperativ moral suprem vechiul strigăt „fii om !“, e îngrozitor să ne gândim în câte feluri diferite poate fi el interpretat literal.

Aici întâlnim, pare-se, o dimensiune originală a libertății: aceea de a folosi sau de a nu folosi înzestrarea naturală, de a o folosi într-un fel sau în altul: e o libertate care trebuie să taie firul principal al demersului de tip aristotelic. Nu cred că această libertate ar putea fi ea însăși considerată caracteristica distinctivă a omului și că demersul ar putea fi refăcut pe această nouă bază. Căci, prin natura sa, ea nu poate cu siguranță determina un mod anume de viață, și nu altul – cum a crezut, probabil, Sartre, în virtutea unei ambiguități de care am amintit. S-ar putea spune: dacă ar exista un mod de viață special, anume modul de viață al „realizării libertății“, atunci ar trebui să existe și libertatea de a-l respinge.

A treia: dacă ne întoarcem la acel caz particular al *raționalului* ca marcă distinctivă a omului, vom observa că e prezentă aici o tendință de a adopta o direcție maniheistă și de a accentua virtuțile stăpânirii de sine raționale în dauna a orice altceva. Nu există însă nici un motiv de a trage, în mod *inevitabil*, o asemenea concluzie; dincolo de orice, ea implică o viziune falsă și inumană chiar asupra pasiunilor, ca forțe cauzale oarbe sau ca simple însușiri animale. A fi îndrăgostit lulea e, de fapt, ceva tot atât de distinctiv pentru condiția umană ca și a fi de acord, în mod rațional, cu dispozițiile morale ale cuiva. Dar e ușor de înțeles de ce, în această orientare, maniheismul pare atrăgător. Dacă raționalitatea și gândirea consistentă sunt preferate drept caracteristici

distinctive ale omului, atunci, chiar dacă se admite că omul, ca întreg, are și pasiuni, supremația gândirii raționale în raport cu acestea poate părea foarte bine o idee indiscutabilă. Aceasta cu atât mai mult cu cât este cât se poate de evident că a deține un asemenea control e o condiție de bază a maturizării și chiar, la limită, a sănătății sufletești. Dar a trece de aici la transformarea acestui control în *unicul ideal* înseamnă a elimina, într-o manieră *a priori*, cele mai multe forme ale spontaneității. Or, acest lucru pare să fie absurd.

Toate aceste reflecții sugerează că tentativa de a fundamenta moralitatea pe o concepție cu privire la *omul bun* rezultată din luarea în considerare a caracteristicilor distinctive ale naturii umane e, probabil, sortită eșecului. Sunt departe de a crede că reflecțiile cu privire la natura umană, la ce sunt oamenii, la ce înseamnă pentru om să trăiască în societate, nu contribuie și ele la o corectă înțelegere a moralității. E clar că ele contribuie, căci, pur și simplu, nu putem avea nici o concepție cu privire la moralitate în lipsa unor asemenea considerații. În particular, ele ne ajută la delimitarea posibilului conținut a ceea ce ar putea fi luat drept moralitate. La fel de evident e că diferitele concepții despre natura umană (de exemplu, concepția psihanalitică) trebuie să aibă diferite efecte asupra concepțiilor pe care le adoptăm cu privire la cerințele și normele morale concrete. Nu numai concepțiile științifice sau semiștiințifice trebuie să aibă un asemenea efect, ci și acelea ținând de filosofia minții. Astfel, o înțelegere filosofică adecvată a naturii emoțiilor ar trebui să aibă un efect de descurajare asupra concepțiilor maniheiste cu privire la stăpânirea emoțiilor, iar considerațiile filosofice cu privire la natura, ba chiar la existența a ceea ce se cheamă *voință*, trebuie să aibă un efect direct asupra concepțiilor morale, care fixează în exercițiul voinței (opus celui al dorințelor, de pildă) cheia de boltă a accesului spre valoarea morală.

Dacă toate acestea sunt adevărate și dacă există limite foarte clare pentru ceea ce ar putea fi înțeles drept sistemul moralității omenești, atunci nu există cale directă de la considerațiile privind natura umană la o unică moralitate și la un unic ideal moral. Ar fi mai simplu dacă ar exista mai puține lucruri, mai puține lucruri specific umane, definitorii pentru om; ar fi, de asemenea, mai simplu dacă dispozițiile, caracterele, aranjamentele sociale și stările de lucruri pe care omul poate pune în mod inteligibil preț ar fi, toate, în forma lor complet împlinită, reciproc consistente. Dar ele nu sunt așa și există un temei solid pentru care nu sunt așa; un temei solid care rezultă el însuși din considerații cu privire la natura umană.

DUMNEZEU, MORALITATE ȘI PRUDENȚĂ

Am distins, ceva mai devreme, mai multe tipuri de concepții care încearcă să deducă noțiunea de om bun din considerații privind natura umană – anume, pe de o parte, acelea care plasează omul într-un cadru transcendental și, pe de altă parte, acelea care nu-l plasează astfel. Cum abia am terminat comentariile relativ la acest al doilea tip, mă voi concentra în continuare pe un exemplu de primul tip. În același timp, va fi util să discutăm o problemă care e importantă chiar separat de prezenta temă – anume relațiile dintre moral (*the moral*) și prudențial (*the prudential*).

O trăsătură principală a acestui prim tip de teorie este aceea că ea urmărește să găsească, în termenii cadrului transcendental, acel lucru *în vederea căruia* e făcut omul: dacă acesta își înțelege adecvat rolul în schema fundamentală a lucrurilor, va vedea că există anumite genuri specifice de scopuri care sunt numai ale lui și pe care trebuie să le realizeze. O formă arhetipică a acestei concepții e convingerea că omul a fost creat de un Dumnezeu care așteaptă totodată anumite lucruri de la el.

O dificultate importantă în legătură cu această teorie rezidă în întrebarea: ce proprietăți ale lui Dumnezeu sunt considerate a justifica susținerea că noi trebuie să-i satisfacem așteptările? Dacă e vorba de puterea lui sau doar de faptul că ne-a creat, atunci analogiile cu regii și părinții umani (adesea utilizate

în asemenea contexte) ne duc la recunoașterea faptului că există mulți regi și părinți cărora nu ar trebui să ne supunem. Dacă se spune că Dumnezeu are o putere infinită și a creat totul, atunci vom observa că domnia sau creația infinite nu ne apar ca indubitabil mai demne de a impune supunerea, ci, mai degrabă, drept caracteristici în fața cărora e mai dificil să nu te supui. Dacă se mai spune, în continuare, că pe lângă aceste proprietăți, Dumnezeu e bun, o obiecție va apărea din nou (cum a fost cazul lui Kant), în sensul că aceasta presupune deja o recunoaștere a ceea ce e demn de admirație și valoros, o recunoaștere a genului care se spera să fie circumscris prin apel la Dumnezeu.

Asemenea argumente, foarte familiare de altfel, pot fi considerate ca un atac la ideea că s-ar putea reprezenta, într-un mod pur deductiv și *a priori*, modul de viață dorit plecând de la o descripție a omului ca fiind *creat de Dumnezeu*. Puse să joace un asemenea rol, mi se pare că aceste argumente au succes. Dar ele tind să introducă în discuție și o altă ambiție, mai amplă – anume aceea de a arăta că, până și atunci când s-ar accepta că existența lui Dumnezeu e dovedită, faptul acesta nu ar putea oferi, în principiu, nici un *motiv* acceptabil sau adecvat pentru conduita morală, motiv de un tip care, altfel, ar lipsi. În acest rol, argumentele sunt de asemenea foarte larg acceptate, astfel încât afirmația că și în cazul în care există Dumnezeu, aceasta nu schimbă situația moralității în ochii unui gânditor lucid și moral a devenit, practic, o platitudine a filosofilor. Originile acestui punct de vedere merg înapoi până la o faimoasă discuție din dialogul *Euthyphron* al lui Platon, dar în forma sa modernă el datorează cel mai mult lui Kant. Îi datorează, în particular, o formulare clară a presupozițiilor pe care se bazează – presupoziții vizând *puritatea* esențială a motivației morale. Aceste presupoziții sunt prezente în cea mai mare parte a gândirii morale și importanța lor depășește

cu mult prezenta problemă a moralei religioase. Ele sunt, totodată, eronate într-un mod foarte semnificativ.

În cea mai simplă formă a sa, argumentul decurge cam așa. Fie motivele noastre de a urma cuvântul moral al lui Dumnezeu sunt motive morale, fie nu sunt. Dacă sunt morale, atunci avem deja motivații morale și introducerea lui Dumnezeu în discuție nu adaugă nimic. Dar dacă nu sunt motive morale, atunci sunt motive de un asemenea gen încât nu pot motiva în mod adecvat *moralitatea* în genere; în particular, e foarte probabil ca ele să fie motive ale prudenței, o posibilitate înfățișată foarte frust de anumiți evangheliști (fie despre credință, fie despre necredință), în limbajul focului iadului. Dar nimic din ceea ce e motivat de considerente prudențiale nu poate fi acțiune autentic morală; acțiunile genuin morale trebuie să fie motivate pe considerentul că sunt moralmente corecte și nimic altceva. Deci, punând toate acestea la un loc, tragem concluzia că orice apel la Dumnezeu, în această privință, fie nu aduce nimic nou, fie adaugă ceva de care nu avem nevoie.

Acest gen de argument ridică două probleme cu privire la moralitate și motivație. Prima, dacă într-adevăr nu există cumva și alte tipuri relevante de motivație în afară de cea morală și, respectiv, cea prudențială – cu alte cuvinte, dacă distincția dintre moral și prudențial este exhaustivă. A doua, dacă o strategie sau o concepție pot să nu fie morale, dar să fie, în același timp, prudențiale, într-un fel sau altul – cu alte cuvinte, dacă distincția e exclusivă. Să luăm în considerare, mai întâi, a doua problemă. Este oare esențial pentru moralitate să distingem total moralul de prudențial?

Aici ar trebui să facem câteva distincții. E, cu siguranță, adevărat că e foarte important pentru moralitate să existe o distincție, *la un nivel oarecare*, între moral și prudențial. În cazul nivelului cel mai elementar, este clar că orice moralitate trebuie să aplice la acțiuni sau strategii această distincție sau

ceva de genul ei; ea trebuie să fie în stare să distingă acțiunile și strategiile care sunt *egoiste* (*selfish*) și care asigură satisfacția sau siguranța agentului în detrimentul altora de acelea care iau în considerare interesele celorlalți. Dacă nu e făcută o asemenea distincție, atunci nu vor exista nici un fel de considerente morale. E clar că moralitatea religioasă pe care o discutăm aici, oricât de simplificat am face-o, poate face o asemenea distincție la nivelul cel mai elementar: ea va aproba, în lumea de aici, strategii și acțiuni care țin cont de interesele altora și va dezaproba strategiile egoiste.

Totuși, s-ar putea considera că acest nivel de operare a distincției e, în sine, prea elementar și că trebuie să extindem distincția de la simpla clasificare a strategiilor și acțiunilor intenționate, la discriminarea între motive. Astfel, cineva care dă bani în scopuri de caritate numai pentru a-și spori reputația la Rotary Club sau pentru a-și micșora propria culpă nu acționează mai moral decât atunci când ar cheltui banii pentru propriile plăceri. (Acest exemplu ilustrează de ce a trebuit să vorbim de „acțiune intenționată" și să deosebim între aceasta și problema motivului. Omul de afaceri egoist care completează un cec pentru eradicarea foametei o face intenționat, iar intenția este ca banii săi să contribuie la eradicarea foametei; dacă foametea e alinată prin acțiunea sa, acest lucru nu va fi, relativ la gândul său de a acționa astfel, un *accident*. Problema e însă că motivul său nu a fost grija pentru eradicarea foametei, ci pentru propria-i reputație sau confort.)

Dacă vom spune, cum ar spune mulți alții, că omul care acționează astfel nu acționează deloc mai moral decât unul care își cheltuie banii pentru sine, nu va rezulta totuși că actul său nu ar fi mai bun decât cel al omului pur și simplu egoist; căci foametea va fi în mod promițător redusă și acest lucru e mai bun decât cumpărarea unei noi servante de cocktail combinată cu un televizor. Desigur, nu poate rezulta de aici

nici că noi aprobăm doar actul, dar nu aprobăm în *nici un* sens agentul; căci noi putem spune despre el că a făcut ceva intenționat și că acest ceva e un lucru bun, iar această afirmație reprezintă, cu siguranță, un anume gen de aprobare a sa, chiar dacă limitată. Problema e, după câte se pare, aceea că noi nu-l aprobăm *moral*. O asemenea opinie are foarte mult sens, dar nu trebuie să împingem lucrurile prea departe. Căci, dacă insistăm în a susține că a acționa moral înseamnă a acționa dintr-un motiv moral, am putea fi foarte ușor tentați să adăugăm la aceasta aparent nevinovata propoziție că tot ceea ce poate conta din punct de vedere moral e ca oamenii să acționeze moral și să conchidem apoi (corect din aceste premise) că, din punct de vedere moral, nu putem distinge două situații de motivație egoistă și că, deci, e imposibil, din punct de vedere moral, să preferăm pe una celeilalte. Aceasta e absurd. Nu e, probabil, logic absurd, dar e moralmente absurd – acea absurditate morală puritană cum că singura proprietate a lumii, relevantă din punct de vedere moral, este cantitatea de virtute (*righteousness*) conținută în lume. Dar deoarece acest lucru e moralmente absurd (sau, mai degrabă, deoarece nu e incoerent să-l privim ca moralmente absurd), rezultă că altceva *este* logic absurd: anume acea concepție despre moralitate din care decurge că aceasta ar fi singura poziție morală care poate fi susținută coerent.

Prin urmare, care ar fi semnificația și conținutul susținerii că noi nu aprobăm *moralmente* pe donatorul egoist într-o acțiune de binefacere sau că, deși el face un lucru bun, nu acționează totuși moral ? Mai întâi, cu ce fel de motivații punem noi în contrast motivația acestui om ? Unii, cum au fost Kant și R.M. Hare, au pus accentul pe contrastul cu acțiunea *din principiu*: aceasta înseamnă, în mare, a face ceva pur și simplu pentru că se consideră că așa trebuie făcut. Alții, precum Hume, au accentuat pe contrastul cu a face ceva deoarece

îți pasă în mod dezinteresat de situația pe care se presupune că o va modifica acțiunea ta sau îți pasă de ceilalți oameni implicați. Lăsând la o parte diferențele notabile dintre aceste două formulări, ele au totuși ceva în comun: anume că omul care are o motivație morală pentru a face lucruri de un gen non-egoist are o dispoziție sau un motiv general să facă lucruri de acest fel; în timp ce omul egoist nu are un asemenea motiv stabil, căci întotdeauna va fi doar o chestiune de șansă dacă ceea ce e în folosul altora coincide cu ceea ce, după criteriile limitative ale simplului interes egoist, se întâmplă să fie în folosul său. Aceasta, cum a spus Hume, trebuie cu certitudine să aibă o legătură cu *chestiunea* selectării anumitor motive spre a fi aprobate *moral*: suntem preocupați de a avea oameni care manifestă o tendință generală de a fi gata să considere interesele altora pe picior de egalitate cu ale lor și, dacă e necesar, să le pună înaintea propriilor interese.

Ar fi poate demn de menționat, în trecere, că unul din (numeroasele) avantaje ale accentului pus de Hume pe această problemă, cu sublinierea simpatiei și a sentimentelor pentru situația celuilalt (ceea ce e opusul accentului pus de Kant pe acțiunea din principiu), e că introduce o asemănare între tipurile de temeiuri avute pentru a face ceva pentru alții și tipurile de temeiuri avute pentru a face acele lucruri în interes propriu. În ciuda caracterului mecanicist al sistemului psihologic humean, el face inteligibilă ideea că preocuparea față de durerile altora e o extindere a preocupării față de propriile dureri: cea de-a doua e, într-adevăr, o condiție necesară a primeia și nu e nimic problematic, desigur, (cum nici n-ar trebui să fie) în întrebarea de ce un om care e preocupat de alții poate să nu fie preocupat, totodată, într-un sens rezonabil, de sine. În abordarea kantiană, aceasta apare, dintr-o dată, ca o dificultate, căci a acționa având în vedere în mod direct propriile interese înseamnă a acționa dintr-un

gen de motiv care nu are nimic a face cu moralitatea și e, încă mai mult, complet străin ei. Deoarece se presupune că noi suntem ținuți să maximizăm acțiunea morală, s-ar părea că situații extreme, de tipul jertfirii de sine, decurg din chiar conceptul de moralitate. În cel mai bun caz, actul de a face pur și simplu ceea ce dorești va constitui o îndepărtare necontrolată și, probabil, vinovată, de punctul de vedere moral. Pentru a face față acestei dificultăți, tradiția kantiană propune o mulțime de „datorii față de sine“, recunoașterea acestora permițând persoanei în cauză să facă, din rațiuni morale, unele din lucrurile pe care era înclinată oricum să le facă. Acest aparat absurd e tocmai rezultatul încercării de a adapta la o anumită concepție mai chibzuită despre viața omului consecințele incomode produse de susținerea a trei lucruri: că moralitatea are a face înainte de toate cu motivația, că motivația morală e o motivație bazată pe principii și că punctul de vedere moral trebuie să fie ubicuu. Pentru a evita acele consecințe particulare incomode, ar fi suficient să abandonăm pe oricare dintre aceste propoziții; dar există bune temeiuri pentru a le abandona pe toate trei.

Să revenim, după această divagație, la moralistul nostru religios. Am văzut că el ar putea face foarte ușor o distincție, deși una primitivă, între moral și prudențial. Cred că acum putem observa că el poate face chiar o distincție mai rafinată, la nivelul motivației. S-a sugerat că un mod (deși poate nu singurul) de a distinge motivațiile morale de cele egoiste este acela de a pune în lumină dispozițiile generale care stau în spatele acțiunilor de tip neegoist. Dar omul care are o moralitate religioasă, fie și rudimentară, va admite, la rându-i, fără îndoială, dispoziții de acest gen. Într-adevăr, poate că ceea ce Dumnezeul său vrea e ca oamenii să fie simțitori la suferințele celorlalți și să acționeze, din această pricină, în interes reciproc. Astfel, de regulă, persoanele care au o asemenea convingere,

dacă fac ceea ce i-ar plăcea Domnului să facă, o fac din motive omenești obișnuite, care vor fi privite de cei mai mulți oameni (cu excepția kantienilor) ca motive morale. Dacă eșuează în acest sens sau dacă tentația acțiunilor egoiste e puternică, atunci, probabil, gândurile credinciosului simplu se vor întoarce un pic spre focul iadului și aceasta îi va întări dispoziția de a face lucruri la modul dezinteresat (am în vedere sensul lumesc al lui „interesat"). În timp ce acțiunea sa e, în acest sens, prudențială, ea nu este prudențială în sensul, esențial pentru conceptul de moralitate, care distinge prudențialul de moral. Într-adevăr, există un temei special pentru care acțiunile lui, deși prudențiale, nu sunt totuși egoiste: anume că nu există, probabil, nici un mod efectiv de a aspira la mântuire *în detrimentul altora.*

De fapt, e cu totul nerealist să pretinzi cu orice preț moralistului nostru religios (sau oricui altcuiva) operarea unei disjuncții exhaustive între prudențial și moral. Lăsând la o parte influențele mai generale ale simpatiei, despre care a scris Hume, ne-am putea întreba ce se întâmplă cu cineva care face un lucru în interesul altuia și în dezavantajul său deoarece el iubește acea persoană sau e îndrăgostit de ea sau o admiră, sau o respectă, sau pentru că (până la urmă) ea face parte din familie? Nici unul dintre aceste temeiuri ale acțiunii nu trebuie să fie temei moral, în nici un sens serios sau pur al acestui termen; totodată, ele nu sunt temeiuri de tip prudențial. În plus, nu aparțin nici celei de-a treia clase de motive pe care le-a propus uneori filosofia moralei, cea a *inclinațiilor*, adică a face ceva fiindcă ai poftă să faci acel ceva. E clar că lista exemplelor ar putea fi extinsă indefinit, pentru a include nenumăratele relații speciale în care se poate afla o persoană cu alta. Presupunerea că „moralul" și „prudențialul" divid suficient de net motivele justificatoare sau temeiurile pe care le poate avea un om pentru a face ceva e un produs grotesc

al teoriei și al moralismului zelos; de fapt, ele lasă pe dinafară aproape totul. Avem nevoie de ceva mai mult decât aceste motivații particulare sau specifice, tocmai pentru că ele sunt particulare și specifice și mai ales pentru că relațiile concrete pe care le am cu o altă persoană pot avea un caracter de ostilitate și s-ar putea ca, după toate probabilitățile, să nu apară la orizont alte relații mai prielnice pentru a inhiba conduita distructivă. Prin urmare, este clar că noi avem nevoie, în plus, de motivații generale pentru a le controla și reglementa pe cele particulare; și lucrul cel mai general care există în plus e moralitatea. Dar, din fericire pentru umanitate, nu suntem nevoiți să lăsăm în seama acelor considerații generale motivarea a tot ceea ce este dezirabil. Unele dintre acțiunile noastre respectabile provin nu din acel motiv pe care creștinii și-l reprezintă greșit ca iubire față de toți semenii noștri, ci pur și simplu din iubirea față de cineva.

Moralistul religios poate privi acum exigențele generale ca decurgând dintr-o relație particulară, aceea cu Dumnezeu, iar această relație poate fi reprezentată ca una de iubire, de evlavie, de respect sau, în fine, orice alt cuvânt s-ar potrivi pentru a da seama de această derutantă afacere semantică. Și se va opune, pe bună dreptate, categorisirii acestei relații ca morală ori ca prudențială în ceea ce privește semnificația ei practică. Cred, totuși, că el ar trebui să fie precaut atunci când spune că aceasta e o atitudine îndreptată spre Dumnezeu pe care *ar trebui* s-o aibă oricine știe ce este Dumnezeu, căci aceasta ar face iarăși, cum bine a subliniat Kant, ca moralitatea să fie anterioară lui Dumnezeu. El ar trebui să spună, mai degrabă, că aceasta e o atitudine pe care o vor avea inevitabil toți cei ce știu ce este Dumnezeu; Dumnezeu e cineva al cărui cuvânt pretinde o acceptare fără comentarii. Luată în sine, nici această soluție nu e de ajuns; Dumnezeu ar putea fi, într-un sens compatibil cu cele de mai sus, un hipnotizator

infailibil. Ca urmare, credinciosul va purcede, ca întotdeauna, la a nega și a face analogii pentru a spune că lucrurile nu stau așa, că el e *mai* asemănător unui tată iubitor și așa mai departe. În ceea ce mă privește, mă îndoiesc că, până la urmă, el va putea realiza o explicație coerentă. Dar aceasta se datorează dificultăților legate de credința în Dumnezeu, nu e ceva ce ține de natura moralității. Nu cred că e corect să se spună, așa cum spun mulți – iar aceste argumente au fost menite să arate acest lucru – că. inclusiv în cazul în care Dumnezeu ar exista, acest fapt nu ar reprezenta un temei special și acceptabil pentru a subscrie la moralitate. Dacă Dumnezeu ar exista, atunci ar putea exista, într-adevăr, temeiuri speciale și acceptabile pentru a subscrie la moralitate. Problema e că tentativa de a da acelor temeiuri o formă superioară unei schițe vagi se ciocnește de imposibilitatea de a gândi coerent despre Dumnezeu. Dificultățile legate de moralitatea religioasă nu provin din faptul că moralitatea ar avea o puritate intangibilă, ci din acela că religia are o obscuritate incurabilă.

CARE ESTE OBIECTUL MORALITĂȚII?

Ultima discuție ne-a condus, colateral, spre punerea întrebării despre ce anume e moralitatea și cum ar trebui delimitat domeniul „moralului". S-a scris mult pe această temă, căutându-se criterii pentru a deosebi moralul de non-moral. Asemenea dezbateri recente sunt avute în vedere de G.J. Warnock, în cartea sa, admirabil de concisă, clară și convingătoare, *Contemporary Moral Philosophy**; el subliniază, pe bună dreptate, faptul extraordinar că o mare parte a acestei dezbateri a pedalat în gol în căutarea unui criteriu care ne-ar putea indica *o* cale pentru a distinge moralul de non-moral, poate o cale care să aibă o vagă asemănare cu modalitățile în care se face, în prezent, această distincție, fără însă a lumina în vreun fel chestiunea, evident mai fundamentală, *la ce* servește această distincție, ce anume aspect semnificativ e pus în valoare dacă reușim să dividem astfel acțiunile umane sau strategiile sau motivațiile sau temeiurile. Unele din remarcile făcute în secțiunea precedentă ating această problemă.

Voi presupune ca dată – de fapt, am presupus-o deja mai devreme – o concluzie pe care dl Warnock o trage în discuția amintită și care trebuie neîndoielnic să fie corectă, anume că fiecare delimitare semnificativă a moralului trebuie să implice o referire la *conținutul* judecăților, strategiilor, principiilor sau a orice altceva, despre care se spune că sunt „morale". Cei

---

* Macmillan, 1967.

neinițiați în filosofia morală ar putea fi surprinși că toată lumea, întotdeauna, a crezut că lucrurile nu stau așa; s-a susținut de fapt, și încă foarte frecvent, că viziunile morale (spre deosebire de cele non-morale) ar putea fi identificate fără referire la conținutul lor, cu ajutorul unor considerații cum ar fi aceea că ele ar fi compuse din maxime practice care sunt complet universale sau care sunt recunoscute ca aflându-se deasupra altor maxime practice. Motivația acestor manevre improbabile a fost, ca întotdeauna, menținerea distincției fapt/valoare. Căci să presupunem că cineva ar introduce o referire la conținutul moralului și ar zice că (de pildă) concepțiile morale se referă esențialmente la bunăstarea umană (*human wellbeing*), unde cuvântul „bunăstare“ are el însuși un conținut și nu înseamnă doar „tot ceea ce se consideră că trebuie să se întâmple ființelor umane“; în acest caz, domeniul concepțiilor morale posibile e serios limitat de fapte și de logică, spre deosebire de distincția fapt/valoare. Această motivație a manevrelor amintite nu le face mai atrăgătoare decât le fac consecințele lor.

Așadar, problema pe care vreau să o discut aici nu e această chestiune generală, ci meritele criteriului parțial pe care abia l-am menționat, acela al referirii la bunăstarea umană ca la o caracteristică a plasării pe o poziție morală; avansată de dna P.R. Foot și de alții, această propunere e, în sine, bine privită de dl Warnock. Dacă e să apărăm un asemenea punct de vedere, e esențial atât ca testul să fie aplicat la un nivel foarte general, cât și ca „bunăstarea“ să fie interpretată într-un sens foarte general – deși, desigur, nu atât de general încât să devină lipsită de semnificație.

Prima dificultate apare în felul următor: desigur, nu se poate aplica un asemenea test la motivația *acțiunilor particulare* astfel încât să dea întotdeauna rezultate corecte; mai degrabă, situația se arată astfel: dacă aprobarea de către cineva a unor

asemenea lucruri, mai generale, cum sunt strategiile, instituţiile, dispoziţiile, tipurile de motive etc., e să conteze ca aprobare morală, atunci trebuie presupus că acele strategii, instituţii etc. contribuie, într-un fel, la realizarea unui anume gen de bunăstare umană. A doua problemă e aceea că, în mod evident, „bunăstarea“ nu poate fi interpretată, pentru scopurile noastre, ca însemnând numai că persoanele implicate în aceste situaţii obţin ceea ce ele doresc de fapt, nici (ceea ce nu e necesarmente acelaşi lucru) că lor le place rezultatul. Căci trebuie, desigur, să fie posibil să recunoaştem în calitate de concepţii morale (deşi utilitariştii vor fi înclinaţi să considere că acestea sunt concepţii morale greşite) şi punctele de vedere care susţin că oamenii doresc foarte adesea şi le place ceea ce e greşit.

Deşi acest lucru e mai problematic, nu e clar nici că „bunăstarea“, în acest context, poate fi identificată cu *fericirea*. Desigur, dacă apreciem (aşa cum ne încurajează s-o facem limba engleză vorbită în prezent) că *satisfacţia* (*contentment*) e o condiţie suficientă, deşi nu necesară, a fericirii, aceasta nu va fi de ajuns pentru actualul scop; noi trebuie să fim în stare să recunoaştem ca morale şi concepţii care deploră satisfacţia dacă aceasta e asigurată la un nivel prea coborât al conştiinţei şi acţiunii (deşi cinicii vor găsi greşite asemenea concepţii). Chiar dacă rupem această legătură şi refuzăm să considerăm drept „fericiţi“ pe cei ce sunt satisfăcuţi când se află într-o stare animalică, de drogare sau de supunere – aşa cum au refuzat să-i considere Aristotel şi, cu o nobilă inconsistenţă, J.S. Mill – şi insistăm asupra unui nivel al fericirii mai legat de activitate şi mai conştient, totuşi, încă nu e clar că avem ceea ce teza cere. Ideea stării de fericire a unui om şi mai ales noţiunea, mai puţin accidentală, a faptului că el este *un om fericit*, are, desigur, *ceva* de-a face cu aceea că el nu suferă sau că nu suferă prea mult; sau, la limită, că nu suferă într-un mod care are o foarte mare importanţă, aşa

cum am cam putea spune despre cineva care are o condiție fizică precară că e totuși fericit dacă rezistă disperării, autocompătimirii ș.a.m.d. și își menține vii interesul și plăcerea pentru alte lucruri, fiind în stare să fie, cel puțin o parte din timp, măcar moderat *bine dispus*. Concepțiile unor filosofi ai antichității după care virtutea e suficientă pentru fericire, iar omul bun poate fi fericit în jug, au fost pe bună dreptate considerate a implica un paradox, atât înainte, cât și după sau chiar în timpul lansării lor. Dar dacă fericirea e, în ultimă instanță, incompatibilă cu o prea multă sau prea totală suferință, pot exista probabil viziuni morale, omologabile ca atare, care resping ideea că fericirea e scopul vizat de planurile noastre de viață. Se spune că Luther, atunci când cineva a propus *Glücklichkeit* (*fericirea*) ca scop al vieții omenești, a respins violent ideea și a spus „leiden, leiden, Kreuz, Kreuz“ („suferința... Crucea...“). Putem găsi aici concepția că păcatul și îndepărtarea omului față de Dumnezeu au fost de așa natură încât numai o viață de penitență și de conștientizare a propriului păcat și a păcatelor altora ar putea răspunde adecvat situației. O asemenea viziune va deplânge, fără îndoială, instituțiile, concepțiile, modurile de viață care tind să elimine aceste cele mai fundamentale suferințe umane și s-ar putea să aprobe doar întâmplător sau marginal pe acelea care ușurează suferințe mai puțin spirituale.

S-ar putea răspunde aici că asemenea lucruri arată doar că Luther plasa altundeva bunăstarea umană, în împăcarea finală cu Dumnezeu, și că suferințele din lumea aceasta sunt doar un mijloc pentru atingerea fericirii de dincolo. Deci și aici fericirea e miezul problemei, deși fericirea de dincolo. Dar această formulare, în măsura limitată în care înțeleg eu viziunea lui Luther, mi se pare o prezentare esențialmente greșită a doctrinei acestuia, ca și, poate, a altor viziuni protestante. Problema-cheie e că nu există *mijloace* la îndemâna omului

de a se reconcilia cu Dumnezeu, că nu există nici un set de proiecte umane adecvate pentru a asigura un asemenea rezultat; prăpastia e prea mare și ceea ce avem la îndemână e doar un semn de speranță, Isus Christos, pe care harul lui Dumnezeu îl va ridica deasupra celor ce nu merită. Omul pios se va supune cât poate mai bine voinței lui Dumnezeu, dată fiind condiția sa decăzută – și va trebui să aibă trează în minte această condiție – dar nu *cu scopul* de a asigura, pentru sine sau pentru altul, mântuirea – care e, în cel mai bun caz, o speranță nerațională; și dacă va fi refuzat, nu va avea de ce să se plângă.

Cred că acest gen de viziune protestantă ar putea fi considerată o viziune morală – căci ea încearcă să explice situația omului în raport cu genul de conduită ce se așteaptă de la el și vorbește, într-adevăr, despre ce e esențial, din perspectiva sa, în fericirea umană. Dar această fericire e privită ca atât de îndepărtată și omul ca atât de înstrăinat de izvorul ei, încât ar putea părea denaturat să privești o asemenea moralitate ca urmărind fericirea umană: scopul e, mai degrabă, acela ca viața să *oglindească*, în suferință și supunere, condiția decăzută a omului. Aceasta reprezintă, desigur, un alt gen de concepție decât aceea care are a face direct cu fericirea, dar ar părea, totuși, un capriciu să nu fie numită și ea moralitate. S-ar putea, eventual, spune că moralele cu dimensiune transcendentă au o libertate logică mai mare în ceea ce privește conținutul lor decât moralele care nu au o asemenea dimensiune: lumea transcendentă ilustrată de ele ne vorbește despre condiția generală a omului și despre rolul său în termeni care pot face parțial inteligibile, ca viziune morală, atitudini ce ar fi fost complet impenetrabile într-un cadru pur laic.

Totuși, chiar și într-un cadru laic e posibil să găsim viziuni morale pentru care „fericirea“ reprezintă doar o prea vagă caracterizare a preocupării lor centrale. Bunăoară, anumite

viziuni romantice, care se exprimă în termenii unor reacții libere în fața vieții sau în termeni de „sinceritate" față de impulsurile cuiva, inclusiv față de cele distructive, sau în termeni de semnificație a experiențelor-limită. Ei bine, toate acestea pot fi descrise doar la modul absurd ca exprimând o perspectivă specială asupra *fericirii* umane. S-ar putea ca unele dintre aceste concepții să spună mai puțin despre cadrele generale ale moralității și mai mult despre anumite *idealuri* personale. Acestea din urmă intră, într-adevăr, în cadrul moralității în sensul că pentru aceia care sunt sensibili la un asemenea ideal, el oferă un model de viață demn de urmat și căruia i se acordă o importanță deosebită; dar concepțiile de care vorbim se preocupă mai puțin de ce anume reguli, instituții, dispoziții etc. sunt cerute în societatea privită ca întreg. Acest fapt ridică însă mari probleme, căci relația dintre idealurile personale și normele sociale generale e ea însăși o problemă morală importantă.

Ar fi stupid a încerca să discuți aceste ultime chestiuni în termeni foarte generali: concepțiile amintite trebuie să fie precizate și înțelese în profunzimea lor, lucru pe care nu-l vom putea întreprinde aici. Dar pare o întrebare deschisă dacă unele concepții de acest fel nu ar putea, în mod genuin, să rupă legătura cu fericirea înțeleasă ca focar al activității morale a omului. Cred că o problemă importantă în legătură cu un asemenea subiect va fi întotdeauna aceea de a ști în ce măsură o concepție morală presupune un apel transcendent, chiar dacă numai la modul tacit sau rezidual. Și chiar acolo unde nu există un apel transcendent în sensul unei trimiteri la ceva din afara vieții umane care să asigure, cumva, structura acestei vieți (așa cum procedează moralistul religios), s-ar putea să existe, totuși, un apel la ceva ce se află chiar *acolo*, în viața omului, și care abia trebuie descoperit, crezut, urmat, eventual printr-o ignorare, plină de infatuare, a consecințelor.

Așa cum arată ultima frază, nu vorbesc aici despre ceva de genul moralității marxiste, care nu intră în preocupările noastre actuale, întrucât aceasta e centrată, cu evidență, pe fericirea ultimă: bunăstarea omului, așa cum e imaginată după distrugerea capitalismului și eliminarea exploatării, nu se va reduce, probabil, doar la a fi mai fericiți, însă va include cu siguranță acest lucru. Mă gândesc, mai degrabă, la ceva de tipul sugerat de o frază a lui D.H. Lawrence din splendidul său comentariu la asertiunile morale, pline de satisfacție de sine, ale lui Benjamin Franklin: „Găsește-ți impulsul lăuntric cel mai adânc și urmează-l". Ideea că *există* ceva ce e impulsul lăuntric cel mai adânc, că aici se poate descoperi ceva mai degrabă decât decide ceva, ca și ideea de încredere în această descoperire, oricât de neclară ar fi direcția în care ea ne duce – iată care sunt problemele realmente interesante aici. Combinația descoperire – încredere – risc este centrală în acest gen de concepție, după cum e centrală și în starea de îndrăgostit. E chiar tentant să descoperi, printre multiplele moșteniri istorice lăsate de protestantism și romantism, o paralelă între această combinație și perechea ei, ce i se părea atât de importantă lui Luther: supunere și speranță. Ambele fac o legătură esențială între subordonare și incertitudine; ambele, în loc să ofere fericire, cer mai degrabă autenticitate.

Concepția pe care am sugerat-o aici s-ar putea să nu reușească să articuleze o moralitate completă, deoarece nu are nimic de spus, sau nu are suficient, cu privire la societate și, prin urmare, nu are îndeajuns de spus nici măcar cu privire la viața unui om luată ca întreg. Poate că, și în măsura în care această concepție funcționează, ea se bazează, totuși, pe o iluzie. Dar chiar faptul că ea există și are influență pretinde un anume răspuns de la oricine consideră evident că fericirea generală trebuie să reprezinte focarul moralității; așa face moralitatea religioasă, în măsura în care viziunea

ei (ca în exemplul nostru extrem al protestantismului) diferă radical de o viziune pur laică. Chiar admițând că intenția sa transcendentă e falsă, trebuie să recunoaștem că ființele umane au visat la ea, iar noi trebuie să înțelegem de ce a fost acesta conținutul visului lor. (Umanismul – în sensul contemporan al mișcării laice și antireligioase – nu pare să fi privit prea des în față o consecință cât se poate de imediată a propriei sale viziuni: că acest lucru teribil, religia, este o creație *umană*.) În viața reală, oamenii consideră valoroase asemenea lucruri cum sunt supunerea, încrederea, incertitudinea, riscul, chiar disperarea și suferința, iar aceste valori pot fi cu greu legate, toate, de un ideal central de *fericire*. Și dacă găsim unele explicații, eventual psihanalitice sau, în unele cazuri, chiar zoologice, ale unor asemenea atitudini și ajungem, totodată, să le privim ca aberații pe care urmărim să le diminuăm, atunci e clar că noi schimbăm lumea din punctul de vedere al unei anumite moralități și nu doar o facem mai sensibilă la ceea ce este moralitatea în mod indubitabil.

„Bunăstarea" a fost punctul de la care am plecat; am fost preocupați pe parcurs să o interpretăm ca „fericire". S-ar putea afirma, probabil, că, și dacă anumite tipuri de idei morale resping fericirea ca noțiune centrală, există totuși o noțiune mai largă de bunăstare, dar plină de conținut, din cadrul căreia nu o resping. Aceasta e o problemă reală căreia nu-i știu rezolvarea. Pe de o parte, cazurile extreme par să ne ofere o noțiune de bunăstare care nu e, efectiv, prea departe de „a fi așa cum trebuie să fie oamenii", deci în care nu e nici urmă de conținut. Pe de altă parte, atunci când prezentăm aceste concepții, vorbim despre ceea ce omul găsește, în fapt, ca fiind valoros sau are nevoie sau dorește; și dacă cineva spune – destul de obscur – că oamenii *au nevoie* de o lume în care există risc, incertitudine și posibilitatea

disperării, atunci s-ar putea zice că o moralitate care susține toate acestea – și care e opusă moralelor ce urmăresc să facă o cât mai mare ordine – e preocupată și ea de bunăstarea oamenilor. Ceva va fi totuși exclus prin utilizarea acestui termen: sistemele de valori sau precepte care nu acordă nici o atenție acelor lucruri de care ne putem da seama că are nevoie omul și pe care le dorește.

UTILITARISMUL

Atunci când am discutat problema dacă o concepție morală trebuie să fie preocupată, în ultimă instanță, de fericirea umană, nu am presupus că acesta ar fi un alt mod de a întreba dacă nu cumva toate concepțiile morale sunt o formă sau alta de *utilitarism*. Evident, nu e vorba de aceeași întrebare, dacă luăm în considerare sensul cel mai îngust al „utilitarismului", sens care susține că există exact un principiu moral, anume acela de a urmări cea mai mare fericire a celor mai mulți (*the greatest happiness of the greatest number*) și că „fericire" înseamnă, în acest context, plăcere și absența durerii; că, în plus, acest unic principiu moral – căci el este, într-adevăr, unicul principiu moral – se aplică fiecărei situații individuale („utilitarism acțional"). Există, desigur, tot felul de modalități în care o anume moralitate poate viza, în ultimă instanță, fericirea umană, fără a fi identică însă cu *acest* sens al utilitarismului. Dar cred totodată că există modalități în care moralitatea poate viza, în ultimă instanță, fericirea umană, fără a fi identică prin aceasta nici măcar cu utilitarismul într-un sens mult mai larg.

O dificultate în legătură cu această problemă e aceea a lipsei de acord cu privire la cât de larg e sensul în care poate fi folosit „utilitarismul" într-o accepție proprie sau rațională. Termenul a fost utilizat uneori pentru a include concepții morale care nu au nimic a face cu fericirea sau cu plăcerea; în acest

sens, el e utilizat pentru a face referire la orice concepție care susține că însușirile corectitudinii (*rightness*) sau incorectitudinii (*wrongness*) unei acțiuni depind întotdeauna de consecințele acțiunii, de tendința ei de a duce la stări de lucruri intrinsec bune (*good*) sau rele (*bad*). Acest sens foarte larg – care e, probabil, mai bine redat prin cuvântul „consecinționism" decât prin „utilitarism", nu va constitui obiectul preocupărilor mele aici; sunt interesat doar de concepții de genul acelora care consideră *fericirea* ca singurul bun intrinsec spre care se presupune că tind acțiunile și organizările sociale. Dar o asemenea restricție lasă încă mult spațiu pentru variate genuri de utilitarism.

Ar fi un exercițiu pur verbal și fără nici o noimă să discutăm în vid despre ce ar putea conta drept formă acceptabilă a utilitarismului. Problema poate fi abordată numai în sensul întrebării în ce constă *cheia* (*the point*) concepției utilitariste cu privire la moralitate; și acest element distinctiv poate fi descoperit nu numai, și nici în primul rând, văzând ce au gândit Bentham, J.S. Mill sau alți exponenți clasici ai acestui sistem, ci și cercetând în ce constau motivele atracției exercitate de concepția utilitaristă în cadrul gândirii morale. Cred că există patru motive principale de atracție, ceea ce nu înseamnă că ele nu sunt legate unul de altul în modalități ce ar merita să fie explorate. În primul rând, e vorba de o concepție non-transcendentă, care nu apelează la nimic din afara vieții umane, în particular, nu apelează la considerente religioase. Ea vine, deci, în întâmpinarea cerinței absolut rezonabile ca moralitatea actuală să fie în mod clar independentă de creștinism. Ea pare să încurajeze – din cauza unui anumit conservatorism la care mă voi referi mai târziu – chiar și o exigență care se vădește cu mult mai puțin înțeleaptă, fiind pe bună dreptate percepută de Nietzsche ca idioată, anume că moralitatea astfel eliberată

de creștinism ar trebui să fie foarte asemănătoare cu aceea asociată în trecut creștinismului. În mâinile unor persoane mai radicale, utilitarismul promite, totuși, schimbări mai radicale.

În al doilea rând, binele său de bază, fericirea, pare prea puțin problematic: oricât de mult diferă oamenii între ei, toți vor, desigur, să fie fericiți, iar a aspira la cât mai multă fericire pare să fie un țel chibzuit. Există totuși o dificultate notorie în acest punct, cu privire la trecerea de la scopul, presupus a fi indiscutabil, de a urmări propria fericire, la scopul, mai controversabil, de a urmări fericirea altora; iar nefericitul Mill a fost în mod repetat bătut la cap de critici pentru ceea ce s-a spus că ar fi încercarea sa de a face această trecere printr-o argumentare deductivă. Mă îndoiesc că asta a încercat să facă Mill, dar, oricum, problema nu afectează in nici un fel utilitarismul – nu există nici un motiv pentru care această concepție, mai degrabă decât altele, ar poseda o formulă magică pentru a convinge pe amoralist să renunțe la amoralismul său. Chestiunea importantă e mai degrabă aceea că, în această privință, ca și în altele, utilitarismul e o morală a *angajării minime*: fiind date cerințele minime ale apartenenței la lumea morală – această disponibilitate de a considera dorințele altora împreună cu dorințele proprii – utilitarismul poate reuși să se mențină la înălțimea situației. O întrebare mult mai interesantă e aceea dacă „indiscutabilul“ țel numit fericire poate fi pus să servească scopuri utilitariste. În secțiunea anterioară am văzut deja câteva motive de îndoială în legătură cu faptul dacă fericirea *trebuie* să fie privită ca țel al vieții omenești; dar, chiar dacă renunțăm la asemenea întrebări, este departe de a fi clar că vreunul din sensurile în care fericirea e (mai mult sau mai puțin indiscutabil) un asemenea scop e totodată un sens în legătură cu care utilitarismul poate fi făcut să funcționeze. Aceasta e o problemă importantă; vom fi mai

pregătiți s-o abordăm după ce vom arunca o privire la celelalte două elemente de atracție pe care le prezintă utilitarismul.

Al treilea element constă în aceea că, în principiu, concluziile morale pot fi determinate printr-un calcul empiric al consecințelor. Reflecția morală devine empirică și, în probleme de afaceri publice, o știință socială. Aceasta a fost considerată întotdeauna, de multă lume, drept una dintre cele mai atractive trăsături ale utilitarismului. Nu e vorba că s-ar spera ca aceste calcule să fie ușoare sau chiar, în multe cazuri, practic fezabile; farmecul soluției stă, mai degrabă, în aceea că natura dificultății e complet nemisterioasă. Orice obscuritate morală tradițională devine acum o problemă de limite tehnice.

În al patrulea rând, utilitarismul oferă gândirii morale o monedă comună: diferitele interogații ale diferitelor grupuri, ca și tipurile diferite de susțineri morale ce acționează în interiorul unui grup, pot fi toate transpuse (în principiu) în termeni de fericire. Într-un sens semnificativ, această clauză are drept consecință faptul că un anume gen de conflict, bine cunoscut altor concepții morale, devine acum imposibil – e vorba de conflictul a două afirmații care sunt atât valide, cât și ireconciliabile. În cadrul altor sisteme, un om poate ajunge în situația că (așa cum îi apar lui lucrurile) orice ar face înseamnă să facă ceva rău. Pentru utilitarism, aceasta devine imposibil. Diferitele afirmații pe care și le asumă subiectiv omul pot fi aduse la numitorul comun al Principiului Celei Mai Mari Fericiri și nu poate exista nici o idee coerentă despre ceea ce e corect sau incorect să faci în afara celei referitoare la ce este sau nu este *lucrul cel mai bun de făcut pe ansamblu*; și dacă două cursuri ale acțiunii se finalizează la fel, atunci nu are realmente nici o importanță pe care anume îl adopți. În contrast cu aceasta, mulți vor susține că un anume curs al acțiunii e, în circumstanțele date, cel mai bun lucru de făcut pe ansamblu, dar că a-l face efectiv înseamnă a face ceva rău.

Cred că această idee e, în ultimă instanță, incoerentă din punct de vedere utilitarist. Iată un motiv pentru a spune (ceea ce e cu siguranță adevărat) că pentru utilitarism tragedia este imposibilă; dar consecințele sale sunt chiar mai vaste, dacă nu și mai profunde.

Utilitaristul are posibilitatea să recupereze câte ceva din acest tip de gândire, invocând asemenea lucruri cum sunt consecințele dezirabile din punct de vedere social ale faptului că oamenii sunt ușor dezamăgiți de anumite acțiuni, chiar și când acestea sunt, date fiind circumstanțele, cele mai bune acțiuni disponibile; vom reveni la acest tip de argument mai târziu. Dar lucrul pe care trebuie să-l facă în calitate de utilitarist e să considere drept unul din scopurile generale indiscutabile ale gândirii morale reducerea conflictului, eliminarea totală a conflictelor valorice. În acest caz, ca și în altele, el are a face cu eficiența: apariția conflictelor e semn de ineficiență într-un sistem de valori, iar utilitarismul posedă o metodă generală pentru a le elimina sau rezolva. Unii s-ar putea îndoi însă că o asemenea eficiență e un scop indiscutabil. Conflictele pot fi reduse și viața făcută mai simplă și prin reducerea repertoriului cazurilor de care suntem gata să ținem cont; dar, în anumite cazuri, această procedură poate părea nu atât un triumf al raționalității, cât o evadare lașă, un refuz de a vedea ceea ce trebuie văzut (ne putem întreba, încă o dată, dacă subiectivismul dezamorsat lasă, într-adevăr, totul așa cum a fost).

Așadar, până și ispita exercitată de cel de-al patrulea element de atractivitate al utilitarismului poate fi obiect de dispută. Alte dificultăți ne inundă atunci când luăm în considerare presupozițiile sale. Căci noi ajungem să putem utiliza Principiul Celei Mai Mari Fericiri ca măsură comună a tuturor cazurilor, indiferent de cine sunt susținute, numai în condițiile în care „fericirea“ invocată aici e, într-un anume

sens, *comparabilă* și, într-un anume sens, *aditivă*. Numai dacă putem compara fericirea ce vizează oameni diferiți și rezultate diferite și să adunăm totul într-un fel de Fericire Generală, numai atunci putem face ca lucrurile să funcționeze. Din punct de vedere tehnic, aceste probleme au constituit preocuparea unor discipline precum economia bunăstării și teoria preferinței, care au lucrat pe baza unor asumpții foarte artificiale și au repurtat un succes moderat în ce privește utilizarea lor pentru nevoile teoriei economice. Aici suntem confruntați cu dificultăți mai generale. Dacă „fericirea" presupusă aici este de așa fel încât să permită utilitarismului să-și țină a treia și a patra promisiune, poate fi ea, totodată, acel țel incontroversabil conținut în a doua promisiune?

Răspunsul pare să fie „nu". Bentham a oferit o abordare a fericirii (anume ca plăcere și absența durerii) despre care s-a socotit că satisface fără doar și poate toate promisiunile la un loc; dar, chiar dacă ea satisfăcea (ceea ce, desigur, nu era cazul) condițiile de a fi calculabilă, comparabilă și aditivă, ea nu satisfăcea totuși exigența de a fi un obiectiv incontroversabil: cu cât semăna ea mai mult cu acel gen de plăcere solicitat de o tratare în termeni cvasiaritmetici, cu atât semăna mai puțin cu scopul pe care orice om rațional ar fi trebuit să și-l propună – după cum a observat până la urmă, cu nu prea multă plăcere, Mill. Dacă, pe de altă parte, concepția despre fericire pe care o adoptăm ar fi suficient de largă pentru a include tot ce ar putea constitui un țel de tipul vieții satisfăcătoare sau de tipul unui element al unei asemenea vieți – atunci ea s-ar arăta tot mai puțin compatibilă cu a treia și a patra condiție. Dincolo de orice, subzistă dificultatea că multe lucruri pe care oamenii le includ efectiv în conținutul vieții fericite sunt lucruri care implică esențialmente alte valori, cum ar fi integritatea morală (*integrity*), de pildă, sau spontaneitatea, sau libertatea, sau dragostea,

sau exprimarea de tip artistic; și nu numai că acestea nu pot fi tratate în modul pe care îl impun „fericirii“ utilitariste condițiile trei și patru, dar se pare că, în cazul unora, cel puțin, e o efectivă contradicție a le gândi ca pe ceva ce ar putea fi supus unui asemenea tratament.

Aceasta e, așadar, prima dificultate generală legată de utilitarism. „Fericirea“ acestuia trebuie să satisfacă anumite condiții, dacă vrem ca sensul utilitarismului să subziste; iar condiția că ea trebuie să fie, fără discuție, un țel al aspirațiilor umane intră în conflict cu celelalte condiții pe care are a le satisface dacă e să fie tratată așa cum pretinde utilitarismul. Unul dintre modurile în care utilitarismul a tins să reacționeze, confruntat cu această dificultate generală, a fost acela de a contesta ca iraționale valorile implicate în concepțiile mai refractare cu privire la fericire, ori, eventual, ca rămășițe ale unor vremuri apuse. Aceste argumente pot evidenția unele puncte interesante, dar strategia lor e jenant de circulară: raționalitatea utilitaristă e propusă ca test pentru ceea ce trece drept fericire cu scopul de a elimina acel gen de fericire care prezintă dificultăți pentru utilitarism. Tot ceea ce ne trebuie pentru a contracara acest lucru la nivelul teoriei e o corespunzătoare lipsă de chef de a ne lăsa intimidați.

Problema nu e, totuși, circumscrisă nivelului teoretic; ea apare în forță și la nivel social; or, lipsa de chef de a ne lăsa intimidați poate fi, aici, inadecvată sau greu de impus. În cazurile de planificare, conservare, bunăstare, ca și în acela al deciziilor sociale de orice fel, un set de valori care sunt, cel puțin la modul principial, cuantificabile în termeni de resurse intră în conflict cu valori care nu sunt astfel cuantificabile, cum ar fi valoarea de a prezerva partea veche a unui oraș sau de a asigura demnitatea și confortul pacienților într-un spital geriatric. Apărătorii unor asemenea valori sunt confruntați mereu și mereu cu dilema fie de a refuza să

cuantifice valoarea în chestiune (caz în care ea dispare din suma totală), fie de a încerca să-i atașeze o cantitate, caz în care ei denaturează ceea ce au de spus și pierd, de regulă, disputa, deoarece valoarea cuantificată nu e suficientă ca să încline balanța. În asemenea chestiuni problema nu e aceea că utilitariștii sunt ținuți să considere că aceste alte valori nu contează sau că valoroase sunt doar acele lucruri care pot fi efectiv tratate cu instrumentele analizei cost–beneficiu. Ei nu sunt ținuți să considere nici măcar că orice valoare socială ar trebui să fie abordabilă, în cele din urmă, prin ceva de genul analizei cost–beneficiu (ei ar putea spune că nu sunt sclavii punctului de vedere că moneda comună a fericirii e banul). Dar ei sunt sclavii unei concepții care are, în practică, asemenea implicații: anume concepția după care nu există valori în ultimă instanță incomensurabile. Nu e o trăsătură întâmplătoare a utilitarismului că supoziția de mai sus favorizează cuantificarea de tip monetar, iar celelalte valori sunt înghesuite în dilema apologetică deja menționată. Aceasta nu e întâmplător, deoarece (în primul rând) utilitarismul e, cum era de așteptat, sistemul de valori al unei societăți în care supreme sunt valorile economice și deoarece, la nivel teoretic, cuantificarea în termeni de bani e singura formă clară a ceea ce presupune atât de insistent utilitarismul: comensurabilitatea valorii.

Există o mare presiune pentru cercetări asupra tehnicilor de a face comensurabile domenii tot mai largi ale valorilor sociale. O parte a efortului ar trebui mai degrabă dedicat învățării – sau, poate, reînvățării – cum să gândim inteligent despre conflictele valorilor care sunt incomensurabile.

Acestea au fost dificultățile legate de satisfacerea exigențelor utilitariste cu privire la „fericire“. Desigur, faptul că există aceste dificultăți nu înseamnă că noi nu putem ajunge, în nici un caz particular sau în nici un gen de caz, la vreo idee pozitivă

despre care anume ar putea fi soluția utilitaristă sau pe ce fel de lucruri va conta utilitaristul. Dacă ar rezulta așa ceva ar însemna că ceva nu e în regulă aici, deoarece e evident că noi putem face uneori aceste lucruri: discutând utilitarismul, noi discutăm *ceva*, și anume ceva ce e adesea foarte ușor de recunoscut. Să plecăm, așadar, de la presupunerea că în anumite cazuri, cel puțin, noi știm ce înseamnă a calcula care curs al acțiunii va duce la cea mai mare fericire pe ansamblu. Presupunând aceasta, vom întâlni acum două noi dificultăți. Una constă în aceea că procesul de calculare a unor asemenea consecințe e el însuși o activitate, care, la rându-i, posedă, în diferite circumstanțe, diferite grade de utilitate, iar acestea trebuie să intre în sumă. Cealaltă e că răspunsul aflat în urma calculului utilitarist aplicat unui caz particular pare a fi, în unele situații, răspunsul greșit. Există un gen de utilitarism, numit „utilitarism normativ", al cărui țel e exact acela de a rezolva amândouă aceste dificultăți în același timp, utilizând unul și același mijloc.

Prima problemă e aceea că orice calcul utilitarist real va avea loc în condiții de considerabilă incertitudine și de informare foarte parțială, astfel încât rezultatele lui vor fi, probabil, prea puțin demne de încredere. Mai mult, activitatea însăși de calculare ia timp; iar dispoziția de a calcula în fiecare caz în parte are anumite caracteristici psihologice care pot să stânjenească, practic, realizarea unor lucruri dezirabile din punct de vedere utilitarist, cum ar fi acțiunea fermă. Așa stând lucrurile, ni se sugerează că se pot obține rezultate mai bune nu din practica bazată pe calcularea fiecărei acțiuni, ci din aceea a subordonării lor anumitor reguli pe care agenții le aplică, de obicei, cazurilor particulare fără a mai sta să calculeze; tocmai adoptarea acestor reguli se realizează prin apelul la Principiul Celei Mai Mari Fericiri, și nu alegerea acțiunilor particulare.

Aceeași idee e invocată pentru a explica celălalt fapt care, în felul lui, prezintă o dificultate, anume că noi putem construi ușor cazuri – de pildă, cazul când pedepsirea unui om inocent e necesară și suficientă pentru a evita mari nenorociri – în care rezultatul utilitarist pare să intre în conflict cu ceea ce mulți vor privi ca fiind răspunsul moralmente corect; ca și în cazul dreptății, problemele ținerii promisiunilor și spunerii adevărului vor întâmpina dificultăți în ce privește interpretarea lor utilitarist-acțională. Se speră ca utilitarismul normativ să poată dizolva aceste dificultăți susținând că tot ceea ce trebuie arătat e că regulile sau practicile dreptății, ale ținerii promisiunii ori spunerii adevărului posedă o utilitate pozitivă în comparație cu alternativele lor.

Aceasta e însă numai o schiță. Multe lucruri semnificativ diferite ar putea fi acoperite de termenul „utilitarism normativ" și multe considerații diferite ar trebui făcute despre acestea*. Tot ce voi încerca să fac aici e să sugerez una sau două chestiuni cu privire la cât de departe poate merge utilitaristul, rămânând consistent, în direcția normativă; și voi argumenta că fie el nu poate merge destul de departe pentru a rezolva a doua dificultate, fie trebuie să meargă atât de departe încât el (și oricine altcineva) va înceta să mai fie utilitarist.

E, desigur, posibil pentru un utilitarist să adopte, fără inconsistență, o practică generală pentru a trata un anume gen de caz, chiar dacă unele dintre aplicațiile particulare ale acelei practici produc un rezultat diferit de ceea ce s-ar fi obținut printr-un calcul individual al respectivelor acțiuni concrete. Paradigma acestei situații e sistemul de contabilitate al multor servicii publice, care pot trimite uneori o chitanță pentru o sumă foarte mică, chiar dacă fiecare chitanță costă mai mult

---

* Pentru o discuție detaliată și subtilă a problemelor implicate aici, vezi importanta carte a lui David Lyons, *The Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

decât se cere prin ea; ideea sugerată aici e aceea că, în realitate, este mai ieftin să trimiți toate chitanțele când vine timpul de plată, oricât de mică ar fi suma înscrisă pe ele, decât să întrerupi procesul pentru a selecta câteva chitanțe. Să numim acest exemplu paradigmatic „modelul chitanței de gaz".

Modelul chitanței de gaz lucrează cu consecințe reale: consecințele reale ale simplei aplicări a unei reguli, pe de o parte, și acelea ale realizării unei imixtiuni particulare, pe de alta. Acest gen de model, cel puțin, nu poate face acceptabilă, pentru un utilitarist consecvent, nici o formă de argumentare care nu invocă nici consecințele reale ale unei alegeri particulare, nici consecințele reale ale supunerii constante la o regulă, ci doar consecințele *ipotetice* ale supunerii *imaginate* la o regulă. Astfel, structura familiară a argumentului moral „cum ar fi dacă fiecare ar face asta ?" nu poate avea nici un efect asupra unui utilitarist consecvent, cu excepția cazului în care acțiunea sa va avea realmente efectul de a-i determina și pe ceilalți să o facă, ceea ce, în mod obișnuit, este destul de implauzibil. O consecință pur imaginară nu poate figura într-un calcul utilitarist, tot așa cum nu poate figura fericirea sau nefericirea unor persoane pur imaginare. Prin urmare, cel puțin acest model al chitanței de gaz nu ne poate pune el însuși pe direcția acelui argument al generalizării.

Dacă utilitaristul vrea să justifice folosirea argumentului generalizării care are a face cu consecințele imaginate, el va trebui să facă un pas suplimentar dincolo de consecințele reale ale alegerilor particulare și să lucreze în termeni de consecințe *reale* ale faptului că oamenii *gândesc în termeni de consecințe imaginate*. Dar, în acest fel, el pare a se îndepărta tot mai mult de avantajele utilitarismului originar. Căci, mai întâi, presupusa calculare a utilității faptului de a gândi în termeni de consecințe imaginate – în opoziție cu prelucrarea unor cazuri particulare sau cu calcularea consecințelor unor reguli mai

specifice sau cu considerarea moralei locale ca o preocupare viabilă sau cu alte multe posibilități – începe să arate tot mai mult a bluf. Cum știe el care ar putea fi consecințele acestor variate practici ? În al doilea rând, el știe cel puțin un lucru: cu cât sunt mai generale acele lucruri la care e aplicată calculația utilitaristă, cu atât vor fi mai multe cazurile particulare în care calculul specific acelui caz va produce un rezultat diferit și, astfel, va fi cu atât mai mare disutilitatea tactică pe care el o admite în urmărirea utilității strategice. Ținând seama de caracterul îndoielnic al utilității strategice, aceasta ar trebui să-l neliniștească: căci una dintre motivațiile utilitarismului a fost, până la urmă, hotărârea lucidă de a gândi în termeni de consecințe calculabile și de a nu baza totul pe tradiție, pe practici moștenite și pe altele de felul acesta.

Cu cât se analizează mai mult utilitarismul normativ, cu atât mai presant devine acest gen de dificultate. Întorcându-ne încă o dată la modelul chitanței de gaz, putem aminti că ceea ce a făcut, înainte de toate, ca activitatea continuă să fie opțiunea rațională a fost costul imixtiunii în desfășurarea ei. Analogia acestui caz în domeniul deliberării morale obișnuite este disutilitatea calculării consecințelor particulare. Dar efectul acestui argument e neutralizat dacă luăm în considerare un caz în care calculația particulară *a și fost făcută*: și acesta e cazul situațiilor incomode care prezentau cel de-al doilea tip de dificultate cu care se presupunea că are a face utilitarismul normativ. Dacă s-a făcut deja calculația și consecințele încălcării regulii sunt considerate mai bune decât acelea ale respectării ei, atunci e sigur că nici un considerent cu privire la disutilitatea calculației nu va putea răsturna acel rezultat. Și e, într-adevăr, foarte dificil de văzut cum ar putea *ceva* răsturna acel rezultat, din punctul de vedere al unui utilitarist consecvent. Oricare ar fi utilitatea generală a dispunerii de o anumită regulă, dacă s-a ajuns în situația de a constata că utilitatea nerespectării

ei într-o anumită ocazie e mai mare decât aceea a respectării ei, atunci nu ar fi oare o pură iraționalitate să nu o încalci?

O asemenea concluzie a fost într-adevăr trasă de unii utilitariști duri, cum e J.J.C. Smart. Dacă utilitarismul poate fi făcut să meargă, atunci sunt sigur că atitudinea utilitariștilor duri față de el este cea bună: e vorba, până la urmă, de o doctrină aparte, nu necesarmente superpozabilă, din toate punctele de vedere, peste ideile morale contemporane ale Occidentului, și trebuie să fim pregătiți, de aceea, să acceptăm că ea ne poate furniza și concluzii inacceptabile. Contrar acestui fapt, una din trăsăturile unei bune părți a teoriei utilitariste moderne este aceea că e surprinzător de conformistă. Bentham și Mill au privit Principiul Celei Mai Mari Fericiri ca pe un instrument critic și au considerat că, utilizându-l, vor putea arăta că multe convingeri morale victoriene sunt greșite sau iraționale, cum de fapt și erau. Dar, cu excepția domeniilor bine sedimentate ale reformei sexuale și penale, ele însele moștenite de la Bentham și Mill, teoreticienii moderni ai utilitarismului sunt înclinați să cheltuiască mai mult efort în reconcilierea utilitarismului cu convingerile morale existente decât în respingerea acelor convingeri pe baza utilitarismului. Un autor recent, de pildă, a depus mari eforturi ca să arate că execuțiile publice nu pot fi justificate, cum ar putea, eventual, să pară, pe temeiuri utilitariste. S-a ales cu câteva îndoieli sincere; dar e vorba de îndoieli cu privire la aplicarea și formularea utilitarismului, și nu, cum ar fi trebuit desigur să fie, cu privire la faptul dacă execuțiile publice nu ar putea fi eventual reintroduse. Aceasta e o situație absurdă. Mai general vorbind, toate calitățile umane, atât de diverse, care sunt bine apreciate, dar rezistă totuși unui tratament utilitarist (cum ar fi inconfortabila pasiune pentru dreptate, anumite genuri de curaj, spontaneitatea, dispoziția de a te opune unor asemenea lucruri ca experiențele utile pe pacienți senili sau

utilizarea napalmului împotriva unor oameni pentru a asigura – cum se presupunea – fericirea mai multora) provoacă adesea teoreticienilor utilitariști tentative de a adapta utilitarismul acestor valori, mai degrabă decât a le condamna ca moșteniri iraționale ale unei ere pre-utilitariste. Acesta e, fără îndoială, un tribut plătit bunei cuviințe și imaginației acelor utilitariști, dar nu propriei lor consistențe sau utilitarismului lor.

Utilitarismul normativ, în calitatea sa de tentativă de a te agăța de ceva specific utilitarist, încercând în același timp să-i răzuiești marginile mai noduroase, mi se pare un eșec. Acest teritoriu de mijloc nu e logic locuibil. În opoziție cu el, s-ar putea merge, mai intâi, pe linia lui Smart și a altora, urmărind modificarea utilitarismului acțional numai în interiorul limitelor acceptate de modelul chitanței de gaz. Acest lucru ar fi cel puțin consistent cu țelurile prost gândite ale utilitarismului, iar faptul că va da naștere unor rezultate morale concrete, caracteristice și (pentru mulți) neacceptabile, nu trebuie să constituie o surpriză. Pe de altă parte, dacă abandonăm acest teritoriu și începem să aplicăm principiul utilitarist unor practici și habitudini de gândire tot mai generale, rezultatul cu care ne vom alege va fi improbabil să aibă un conținut utilitarist specific.

Această capacitate a utilitarismului de a se anihila pe sine odată ce a fost detașat de nivelul de bază poate fi ilustrată printr-un scurt argument cu care voi și încheia. Premisele sale empirice nu sunt, probabil, deasupra oricărei îndoieli. Dar ele sunt cu certitudine cel puțin tot atât de plauzibile ca majoritatea celor folosite în genere de către utilitariști în asemenea discuții.

Unul din efectele perturbatoare ale faptului de a fi un utilitarist activ și conștient e acela că această poziție tinde să devalorizeze moneda morală: o lege a lui Gresham operează aici, prin care actele rele ale unor oameni răi atrag din partea

unor oameni mai buni acte care, în circumstanțe mai bune, vor fi și ele rele. Există un temei simplu pentru asta: un utilitarist trebuie să aibă întotdeauna justificări de a face lucrul cel mai puțin rău care e necesar pentru a preveni cel mai rău lucru ce s-ar putea întâmpla altfel, date fiind circumstanțele (incluzând, desigur, cel mai rău lucru pe care l-ar putea face altcineva) – și, astfel, ceea ce are el voie să facă poate fi adesea ceva ce, luat in sine, este cât se poate de murdar. Actul de prevenire e conținut în concepțiile utilitariste și, ca dovadă, anumite noțiuni legate de responsabilitatea negativă (anume că ești tot atât de responsabil de ceea ce nu reușești să previi, pe cât ești de ceea ce faci) îi sunt caracteristice. Așa stând lucrurile, e empiric-probabil să ne așteptăm la o sporire a activităților de prevenire; iar consecințele pe ansamblu ale acestui fapt vor fi, *conform chiar standardelor utilitariste*, mai rele decât atunci când nu s-ar fi întreprins nimic.

Utilitaristul ce stă cufundat în sistem nu poate însă face nimic; el trebuie să gândească în termeni de consecințe reale, iar pe tărâmul consecințelor reale nimic (sau, cel puțin, nimic folositor) nu va fi realizat acum prin vreun gest de principiu – nu există nici o modalitate prin care, din poziția în care se află, el ar putea conduce o ascensiune spre o poziție mai înaltă din punct de vedere moral. Stând puțin și reflectând, totuși el ar putea să se gândească la felul în care țelurile utilitariste ar fi putut fi atinse mai bine decât s-a întâmplat în realitate într-o lume în care utilitariștii sunt amestecați cu ticăloși. În mod sigur, ele ar fi fost atinse mai bine dacă nu existau ticăloși, însă acest lucru e, din păcate, utopic. Mai încurajatoare pare a fi o stare de lucruri în care suficient de mulți oameni se opun continuării degradării: se opun degradării, de pildă, prin aceea că există anumite lucruri pe care ei nici nu se pot gândi să le facă, ori să se hotărască să le facă, ori să suporte să fie făcute, orice ar face sau ar putea să facă alții. Există o

limită a activităților lor prevenitoare. Se pare că destul de mulți oameni, destul de mult timp, sunt gata să șovăie înainte de a face anumite lucruri, oricare ar fi consecințele acestora. Aceasta înseamnă că destui oameni, destul de mult timp, nu gândesc în stil utilitarist; ei gândesc foarte categoric, în stil non-utilitarist. Nici nu e nevoie ca acești oameni să păstreze în culisele minții lor un mod de gândire utilitarist, coexistent cu morala sângeroasă cerută. Căci ei trebuie să fie capabili de a rezista tentației utilitariste în cele mai dificile împrejurări, în care mari neajunsuri vor rezulta dintr-o asemenea rezistență și de aceea non-utilitarismul trebuie să fie o convingere profundă pentru ei.

Unii utilitariști au ajuns la ceva de genul acestei concluzii, chiar dacă nu din aceleași motive, gândind că ceea ce demonstrează ea e că adevărul utilitarismului poate fi făcut cunoscut unei elite responsabile, dar că nu ar fi bine să fie răspândit prea mult în mase. O asemenea propunere e neaplicabilă atât din punct de vedere personal, cât și social. Din punct de vedere personal, pentru că starea subiectivă atribuită utilitaristului rațional și atitudinea față de alții pe care o implică ea ar putea fi, eventual, adoptate cinstit doar de un om foarte candid (cum a fost, poate, Sidgwick); or, nici un om rațional aparținând epocii noastre nu poate fi un asemenea inocent. Din punct de vedere social, pentru că instituțiile care asigură educația și alte instituții cărora li se cere să încorporeze o asemenea viziune vor trebui să fie total diferite de tot ceea ce am putea noi aștepta sau tolera acum sau chiar de ceea ce utilitarismul însuși ar putea dori.

Dacă toate acestea sunt adevărate, atunci lumea pe care trebuie să o instituie finalmente utilitaristul rațional drept lume în care rezultatele pe care el le vrea sunt cel mai probabil de obținut e o lume in care legea lui Gresham este anulată, deoarece destul de mulți oameni, destul de mult timp, vor fi

profund înclinați să nu gândească în manieră utilitaristă. Nu e posibil ca această înclinație să coexiste cu credința în utilitarism; nici nu e acceptabil sau socialmente posibil ca cei mai mulți oameni să aibă această înclinație, în timp ce alții, elita utilitaristă, să creadă în utilitarism. Tot ceea ce mai rămâne de spus e că lumea care ar satisface aspirațiile utilitariste ar fi o lume din care ar lipsi complet credința în utilitarism ca doctrină morală atotcuprinzătoare, cu excepția, poate, a recunoașterii ei ca o minoră și ineficace excentricitate.

Prin urmare, dacă utilitarismul e adevărat și dacă sunt de asemenea adevărate câteva propoziții empirice foarte plauzibile, atunci e mai bine ca oamenii să nu creadă în utilitarism. Dacă, pe de altă parte, el este fals, atunci e cu siguranță mai bine ca oamenii să nu creadă în el. Așadar, oricum ar sta lucrurile, e mai bine ca oamenii să nu creadă în el.

CUPRINS

Printed and bound in Romania
by punct

„Scurtă, dar excelentă; o clară, viguroasă și fertilă introducere în etică."

(*Philosophy*)

Bernard Williams este profesor la Universitatea Oxford și autor al unor cărți de mare influență, între care: *Descartes: The Project of Pure Inquiry*; *Moral Luck*; *Ethics and the Limits of Philosophy*; *Shame and Necessity*; *Making Sense of Humanity* etc.

ISBN 973-8323-09-6